Presented to the
LIBRARY *of the*
UNIVERSITY OF TORONTO
by

MRS. MAURICE DUPRÉ

REVUE

D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE

RELIGIEUSES

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

REVUE

D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE

RELIGIEUSES

ANNÉE ET TOME III

PARIS
74, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 74
1898

BL
3
R35
c.3

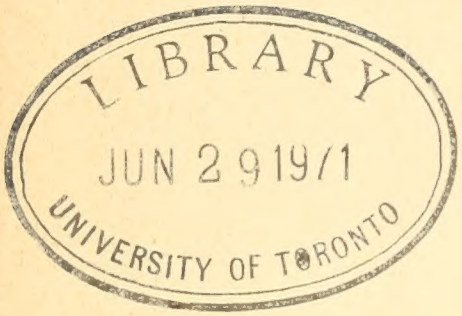

TABLE DES MATIÈRES

Voir les noms d'auteurs de livres analysés ou annoncés à l'index alphabétique.

Baudrillart (Alfred). Des idées qu'on se faisait au xive siècle sur le droit d'intervention du Souverain Pontife en matière politique :

Premier article..... 193

Deuxième article..... 309

Beurlier (Émile), I, 344; II, 1.

Boudinhon (A.). Sur l'histoire des indulgences à propos d'un livre récent..... 434

Voir tome II, 306, 496.

Cauchie (Alfred). La Paix de Clément IX (1668-1669) :

1. État de la question et bibliographie..... 481

Cumont (Franz), I, 435; II, 289, 408.

Duchesne (Louis). Les premiers temps de l'État pontifical :

Conclusion..... 25

Voir I, 105, 238, 297, 453, 489; II, 193.

Fabre (Paul), I, 74.

Fournier (Paul). Deux controverses sur les origines du Décret de Gratien 97

1. Gratien et Pierre Lombard..... 98

2. La date du Décret de Gratien..... 253

Gathelot (Henri), II, 556.

Gay (Jules), II, 481.

Guiraud (Jean). Rome, ville sainte au ve siècle..... 55

HEMMER (H.-M.). Chronique d'histoire ecclésiastique :
Église de France et d'Allemagne.... 88.188.336
Voir I, 370, 534 ; II, 61, 97, 116, 345.

HOUDAN (Joseph). Culte et Dogmatique (Duchesne, *Origines du culte chrétien*)..... 184

Index du troisième volume..... 566

JACOBÉ (François), I, 515 ; II, 134, 424.

JOLY (Gabriel). Le schisme de l'Église de France pendant la Révolution :
2. Discussion générale du rapport du Comité ecclésiastique..... 144
Voir II, 385.

LATAIX (Jean), II, 164, 268, 433.

LEJAY (Paul). Chronique de littérature chrétienne :
Ouvrages généraux..... 71
Voir I, 93, 196, 367 ; II, 91, 173, 277, 475.

LOISY (Alfred). Le témoignage de Jean-Baptiste (*Jean, 19-34*) :
Premier article..... 31
Deuxième article..... 224
— Notes sur la Genèse :
5. Le Déluge (*Gen. VI, 5-IX, 19*)..... 167
— L'Espérance messianique d'après Ernest Renan. 385
— Le Sanctuaire de Baal Peor..... 502
Voir I, 29, 225, 335, 188, 287 ; II, 43, 141, 249, 398.

MARGIVAL (Henri). Richard Simon et la critique biblique au XVIIe siècle :
6. Le second livre de l'*Histoire critique* ou les critiques de l'ancien Testament..... 117
7. Le troisième livre de l'*Histoire critique* ou les Commentateurs de l'Ancien Testament. 338
8. Richard Simon polémiste..... 508
Voir, I, 1, 159, 546 ; II, 17, 223, 525, 553.

MORIN (Germain). Un Martyrologe d'Arles antérieur à la « Tradition de Provence » 10
Voir I, 393.

NOLHAC (Pierre de). Une conséquence bibliographique du Concile de Trente..... 1

PARGOIRE (J.). Prime et Complies :
1. Prime 281
2. Complies 456

PÉRATÉ (André), I, 484.

PISANI (Paul), I, 201.

SALTET (Louis), I, 383.

SIMON (Jacques). Chronique biblique :
6. Religion israélite..... 82
7. Théologie biblique..... 85

— Chronique biblique :
1. Histoire de la littérature biblique..... 379
2. Critique textuelle..... 381.467
3. Exégèse 476.553
Voir I, 554 ; II, 81, 380, 444, 560.

TALMAY (Henri), I, 486 ; II, 438.

THUREAU-DANGIN (François), I, 147, 102.

TURMEL (Joseph). Histoire de l'angélologie des temps apostoliques à la fin du ve siècle :
Premier article..... 289
Deuxième article..... 407
Troisième article..... 533

WEYMAN (Carl). Notes de littérature chrétienne :
1. L'astrologie dans le *De Errore* de Firmicus..... 383
2. Les Docteurs de l'Église..... 562
3. « Oportet haereses esse et schismata »..... 563
4. « Libidinis scopuli »..... 564
5. Diffusion des poésies damasiennes..... 564
6. Paulin de Nole, *Carm.*, XIX, 230 ; *Epist.*, XIII, 7..... 565
Voir I, 58.

UNE CONSÉQUENCE BIBLIOGRAPHIQUE
DU CONCILE DE TRENTE

Parmi les victimes de la Saint-Barthélemy, on compte ordinairement Denys Lambin, le latiniste du Collège Royal, qui a honoré la grande école de philologie française du XVIe siècle par la noblesse de son caractère autant que par la sûreté de sa critique et le labeur admirable de sa vie. Après tant d'autres moins dignes d'un tel honneur, il faut espérer que Lambin trouvera un biographe; la tradition relative à sa mort sera alors examinée et on pourra savoir sans doute dans quelle mesure l'émotion produite par la journée tragique de 1572 et par le meurtre de son collègue Ramus, a pu hâter la fin du paisible philologue[1]. Ce qui est certain, c'est que Lambin n'a fait, à aucun moment de sa vie, adhésion aux doctrines nouvelles et, l'année même qui précéda sa mort, il eut occasion de témoigner, avec une ardeur extrême, de la fermeté de son orthodoxie.

Ce n'est pas seulement ce fait, peu important par lui-même, que la présente note veut mettre en lumière; c'est surtout l'incident littéraire qui donne occasion de le constater. Il provient de l'état d'esprit qui se mit à régner chez les lettrés et les savants d'Italie à la suite

1. *Ille... de cetero a Protestantium doctrina alienus, tamen ex implum Rami veritus, adeo consternatus est, ut ab eo erigi non potuerit percussaque mente in morbum gravissimum inciderit, ex quo post mensem decessit* (De Thou, *Hist. sui temporis*, l. LII).

du Concile de Trente. Les éclatantes et nombreuses adhésions à l'hérésie qu'ils virent se produire au delà des Alpes parmi leurs confrères, et parmi ceux-là même qu'ils avaient le mieux accueillis, leur donnèrent une défiance singulière. On vit partout le luthérien ou le calviniste, et les soupçons cruels qui avaient affligé la grande âme d'un Érasme se renouvelèrent maintes fois pour des catholiques restés fidèles, et prirent alors les formes les plus outrageantes. On sait déjà quelles difficultés furent apportées, du fait des autorités ecclésiastiques, au commerce des livres avec les pays d'outre-monts, et les dénonciations auxquelles furent exposés, pendant cette période de réaction, les écrivains orthodoxes, même ceux qui travaillaient dans les commissions romaines[1]. De petites vengeances assez mesquines trouvèrent en ces accusations l'occasion de s'exercer. On ne se contenta pas, suivant les règles des Index, d'ôter des livres toute mention honorifique à l'endroit des hérétiques; on fit la guerre aux noms eux-mêmes. On supprima des réimpressions de préfaces, de lettres, de dédicaces, toute mention des personnes plus ou moins taxées d'hérésie. Dans les éditions anciennes, on les couvrit d'encre, et c'est ainsi que l'on trouve aujourd'hui, dans les bibliothèques de la péninsule, tant de volumes où les noms d'Érasme, de Mélanchton, de Dolet, etc., se trouvent soigneusement biffés. Ne vit-on pas le neveu de Sirleto ordonner, dans ses visites diocésaines, de détruire les notes et préfaces d'Érasme, même dans les exemplaires de Cicéron et de Térence[2]? Les lettrés italiens satisfaisaient parfois, à la faveur de ce zèle, des rancunes qui n'avaient rien à voir avec la religion, et,

1. Voir Dejob, *De l'influence du Concile de Trente sur la littérature et les beaux-arts chez les peuples catholiques*, Paris, 1884, chap. I, § 2.
2. Dejob, p. 48.

pour Érasme par exemple, on se demande s'ils effaçaient plus volontiers le nom de l'ancien ami de Luther ou celui de l'auteur ironique du *Ciceronianus*.

Denys Lambin aurait dû plus qu'un autre échapper à la suspicion. Il avait été fort lié avec les philologues d'Italie, pendant les années qu'il avait passé dans leur pays, et s'était montré à eux comme le familier très intime du cardinal de Tournon, qu'il accompagnait dans ses voyages. Son compatriote Muret et plus d'un prélat dévoué, le cardinal Gulielmo Sirleto lui-même, qu'il avait fréquenté à Rome [1], pouvaient garantir son catholicisme. A Venise, s'il y avait quelqu'un qui fût en état de se faire son répondant, c'était Paul Manuce, l'érudit imprimeur, qui avait encouragé et soutenu ses patients travaux sur Horace, sur Lucrèce et sur Plaute. Des témoignages publics d'amitié lui avaient été donnés par Manuce dans le recueil de ces lettres latines, qui avaient été si souvent réimprimées et qui avaient procuré à leur auteur, comme écrivain cicéronien, une renommée européenne. Dans le livre IV des *Epistolae*, Paul Manuce rappelait le temps où Lambin était venu le trouver, pour la première fois, à Venise, dans sa maison de la Giudecca, et la sympathie qu'il avait ressentie, dès le premier coup d'œil, pour le savant français et qui ne devait finir qu'avec sa vie. Dans une lettre du livre V, qui doit être datée du mois de mai 1560, en souhaitant à Lambin un heureux retour en France avec son cardinal, il le félicitait de ses grands travaux entrepris, particulièrement de sa traduction des *Moralia* d'Aristote ; il l'assurait, en même temps, de l'admiration

1. Il y a à la Vaticane, *Reg.* 2023, fol. 207, une demande de Lambin à Sirleto, au nom du cardinal de Tournon, sur l'orthodoxie de saint Justin martyr, avec une assez longue réponse de Sirleto ; et au *Vat. lat.* 3435, fol. 72, un billet adressé à Lambin sur un passage d'Aristote, signé *Gulielmus tuus* et daté de Rome, le 2 janvier 1557.

dont son nom était entouré à Venise et que son zèle amical tenait à honneur d'entretenir.

Par un malentendu que rien n'explique, ce fut précisément Manuce qui porta à Lambin le coup le plus pénible qui ait éprouvé sa vie, en faisant peser sur lui l'accusation d'hérésie. Le philologue, revenu en France depuis une dizaine d'années, n'entretenait plus, avec ses amis italiens, qu'une correspondance d'érudition, quand il apprit que dans une nouvelle édition des *Epistolae*[1], Manuce avait retiré tous les noms de ses anciens correspondants devenus suspects d'adhésion aux doctrines condamnées et l'avait compris lui-même dans cette proscription.

L'imprimeur pontifical, l'éditeur des décrets du Concile de Trente, le latiniste chargé de mettre en beau latin le nouveau catéchisme, avait cru devoir rayer de la liste de ses amis des hommes comme François Hotman, Jean Sturm, Gilbert Cousin, André Dudith, à qui des lettres ou des séries de lettres importantes étaient adressées, et ces témoignages de liaisons littéraires affectueuses ne devaient plus se présenter à la postérité que comme des modèles de style[2]. Les noms même, précédés d'épithètes louangeuses au cours du texte, étaient remplacés par une astérisque, l'auteur appliquant rigoureusement la prescription des Index : *Epitheta honorifica et omnia in*

1. *Epistolarum Pauli Manutii libri X, duobus nuper additis...* Venise, 1571, in-8°. C'est la cinquième édition, la première étant de 1558.

2. Voici, en excluant les lettres qui sont déjà sans nom de destinataire dans l'édition de 1561, celles où le nom a été remplacé par une astérisque dans l'édition de 1571 : II, 18-19, 20-21, IV, 7 à 18, 21, 22 (à Lambin), 47, V, 8 (à Lambin), VI, 15, 22. Toutes les éditions aldines, jusqu'à la dernière de 1590, conservent ces suppressions (sauf pour IV, 22 et V, 8, en y ajoutant IV, 32, adressée encore, en 1571, *à Francisco Severo Argentensi*). Mais, en 1581, Henri Estienne, éditant un recueil d'*Epistolae Ciceroniano stylo scriptae*, et faisant entrer dans son choix beaucoup de lettres de son confrère de Venise, se donnait le plaisir de réimprimer les noms sacrifiés.

laudem haereticorum deleantur. Ces modifications pouvaient avoir été imposées par la prudence et par les dispositions des esprits en Italie; mais pourquoi à ces hérétiques, plus ou moins avoués, Manuce avait-il adjoint l'inoffensif érudit qui se préoccupait alors uniquement de préparer son édition de Plaute?

Ce furent deux amis de Lambin, Huraut de Boistaillé, conseiller du Roi, et Henri de Mesmes, conseiller au Parlement, qui lui portèrent la fâcheuse nouvelle. Il ne prit pas le temps de vérifier lui-même si le fait était bien exact, et écrivit à son ancien ami une protestation indignée. Cette lettre, dont l'original est conservé dans un lot de papiers de Paul Manuce, révèle bien, avec la sincérité de ses sentiments catholiques, la naïveté et la candeur d'âme du grand philologue. Il se plaint qu'une amitié, qu'il croyait sérieuse et fidèle, ait accepté si légèrement une accusation aussi grave. Il oppose un démenti rigoureux à l'impudent mensonge qui lui a valu un tel affront, et l'appuie sur des faits positifs et faciles à contrôler : le témoignage des gens qui l'entourent et le voient pratiquer sa religion, la liberté dont il jouit à Paris avec sa femme et ses enfants, alors que tous les protestants, à l'heure où il écrit, ont été obligés de s'enfuir en Allemagne ou en Angleterre, ou bien restent enfermés chez eux sans pouvoir sortir en public, enfin la continuation de ses cours au Collège Royal et ses relations avec le Roi et les frères du Roi.

Lambin, ayant bien établi la calomnie, estime que Manuce ne peut moins faire que de démentir à son tour une légende à laquelle il a donné l'autorité considérable de son adhésion. Celui-ci deviendrait criminel, s'il ne se prêtait pas à cette rétractation loyale, et créerait entre leurs enfants une haine irréconciliable. L'ami offensé ne cache point qu'il est décidé à poursuivre par tous les moyens la réparation qui lui est due, si elle ne lui est

pas accordée de bonne grâce. Ses amis sont résolus, de leur côté, à faire agir l'ambassadeur de Charles IX auprès de la République de Venise, Arnaud du Ferrier, pour obtenir le rétablissement du nom de Lambin en tête des lettres qui lui ont été écrites et au besoin pour faire condamner Manuce, dans sa propre ville, à une peine pécuniaire. Paul de Foix, l'ancien ambassadeur à Venise, n'est pas moins disposé en faveur de cette affaire et projette même d'en parler à Paris à l'ambassadeur vénitien. Mais Lambin attend, avant de laisser agir ces hautes influences, d'avoir une réponse de son ami.

Paullo Manutio uiro doctiss. et ornatiss. Venetijs[1].

DIONYS. LAMBINUS PAULLO MANUTIO S.

Dixerunt mihi viri graues et certi, te in epistolarum tuarum libros, quos proxime tertiùm aut quartùm edidisti, eorum, quos a religione nobis per manus a maioribus tradita et ab Ecclesia R[omana] desciuisse scires, nomina detraxisse ac deleuisse (quod laudo aut certe non improbo), sed te idem istuc fecisse in mea persona, meque in eodem loco ac numero esse habitum. Valde miror et, ut libere tibi quod sentio aperiam, permoleste fero. Grauis enim mihi a te in eo facta iniuria est, quod non sperabam. Ego enim adolescens te colueram, atque obseruaram cùm Venetiis essem; tu multis argumentis mihi significaueras te mihi bene cupere : amicitiam nostram a talibus initiis ortam fore immortalem sperabam. Nihil a me sciente postea commissum est, quamobrem eam a me violatam iure queri posses. Nunc quae te, obsecro, ratio aut quae potius ἀβουλία καὶ ἀγνωμοσύνη subito in me ita immutauit, ut me veterem amicum, iam grandiorem natu, tu plane senex, nulla a me accepta iniuria, tali ignominia afficeres, excogitare aut exputare non possum? Si quod me a communi et uniuersa religione transfugam esse suspicarere, non debuisti sola suspicione eaque non probabili commotus, amici tui famam tali ignominiae macula contaminare; atque in isto quam infidus esses declarasti.

Si quod ita ab aliquibus tibi inculcatum ac persuasum est, grauis etiam in eo culpa abs te suscepta et contracta est, quòd quidquam de homine amico, cuius vita anteacta tibi perspecta esset et cognita, credideris, prius quàm tota res à te diligenter esset exquisita atque explo-

1. *Vat. lat.* 3425, fol. 11, 12. L'orthographe du latiniste est exactement reproduite.

rata. Nam a quibuscunque istud tuis auribus nimium facilibus instillatum est, impudentissimum tibi mendacium dixerunt, si inscientes dixerunt; si scientes, mentiti sunt; neminem excipio.

Ego enim, ut sciunt omnes quibuscum viuo, numquam a religione nobis a maioribus relicta discessi, et quibus puer sacris in caeremoniis imbutus sum; ea sacra easque caeremonias ad hanc usque aetatem constantissime tenui et, ut confido, tenebo. Cui rei cum omnis mea vita anteacta argumento est, tum hoc maxime quòd, quamdiu bella ciuilia (quae numero tria nostra aetate vidimus) in Gallia versata sunt, cum ii qui aliam religionem coluerunt aut sponte sua patriam reliquerint, ne a multitudine concitata diriperentur, aut ab aduersariis eiecti sint, aut in carcerem coniecti sint, aut domi suae se continere iussi et in publicum prodire vetiti sint, ego per totum id tempus cum aliis bonarum partium ciuibus perpetuo Lutetiae cum uxore et liberis mansi, neque aut in Germaniam aut in Britanniam profugi, neque domi delitui, neque in aduersariorum nostrorum castra transfugi. Sed assidue meo docendi munere, mihi a Rege delato, functus sum; in templis, in celeberrimis locis, in Regia versatus sum; cum primoribus populi, cum Rege ipso et eius fratribus interdum locutus sum.

Quae cum facta sint, ut taeterrimi sycophanti sint necesse est, qui te talibus mendaciis onerarunt, ita tu, qui te tam εὐ/ερῆ et ταχυπειθῆ praebueris in credendis criminibus falsis aduersus amicum tuum innocentem atque integrum confectis, effugere non potes, quin te scelere nefario obstrinxeris. Quòd si credidisses tantum atque in hoc iniuriae gradu constituisses, leuius fortasse peccasses; nunc autem cùm ad factum progressus sis istamque credulitatem tali ac tam graui facinore cumulares, causam dicere non potes, quin grauissime peccares. Magna ista, inquam, tua culpa est, neque tu, quamtumuis disertus sis atque eloquens, ut es, ostendere unquam poteris, te aut amicitiae iura sanctè coluisse, aut officio boni viri functum esse. Nocere nec tibi irasci non posse, etiam si velim, scio; sed existimare debes alios esse ad quos ista iniuria tua pertinet. Tu liberos habes; ego habeo. Nostrum est operam dare ne liberis nostris inimicitias cum patrimonio relinquamus. Alii etiam sunt praeter liberos meos (nam horum aetas adhuc tenera est), quorum rationem habere debes.

Huraltus Boëtallerius, qui apud Venetos legatus regius fuit, fortasse tibi notus, qui nunc consilii Regis senator est, meus affinis est. Memmius quoque item senator consilii publici affinitate mecum coniunctus est. Ei ista iniuria ad se pertinere arbitrantur et, cùm eis totam rem exposuissem, factum tuum iniquo animo tulerunt, suaseruntque mihi ut ad te scriberem et tecum grauissime, ut res postulat, per litteras iniuriam tuam quererer, peteremque abs te ut mihi satisfaceres, hoc est, ut stilo verso, nomen meum iis epistolis, quas ad me scriptas edidisses, restituendem curares. Hoc si faceres, non esse quòd amplius hac de re laborarem; si negligeres, polliciti sunt se cum legato Veneto, qui

est in Gallia, diligenter acturos ut ad Senatum Venetum scribat, qui te mihi meam bonam existimationem, quam tu indignissime laesisti, in integrum restituere, graui multa irrogata, cogat.

Vide quid facturus sis et ad me, quid animi habeas aut quòd consilium ceperis, perscribito, ut ego, si meam amicitiam aspernaris, meum ius omni honesta et legitima ratione persequar. Foxio quoque, qui non ita pridem legatus Regius apud Venetos fuit, rem narraui; is aeque, ut ii quos supra commemoraui, factum tuum moleste tulit, seque ea de re ad Ferrerium legatum Regium apud Venetos scripturum et cum legato Veneto apud Regem locuturum promisit. Nondum ad Ferrerium scripsi neque scribere constitui, donec ut sis in me animatus, vel ex tuis vel ex eorum, quibus id negotii dederis, litteris cognouero. Vale.

Kalendis quinctilib. anno MDLXXI. Lutetiae.

Haec scripsi propere et valdè, ut debeo, commotus.

Plautum tuum quòd ad me mittas, nulla causa est. Res enim non est integra, et primo quoque tempore editioni opera dabitur[1].

Si la lecture de cette lettre, curieuse par le cas littéraire assez singulier qu'elle expose, ne laisse aucun doute sur l'orthodoxie de Lambin, elle ne révèle point comment le bruit de son adhésion au protestantisme avait pu parvenir avec une vraisemblance suffisante à un homme aussi sérieux que Paul Manuce. Il appartiendra au biographe du philologue français de nous renseigner sur ce point, en même temps que de marquer le rôle de Lambin, comme professeur au Collège Royal, dans la lutte engagée à ce moment même contre Ramus par leurs communs confrères, Charpentier et Dorat.

La suite du différend soulevé entre Lambin et Manuce est indiquée par une autre lettre du même dossier. Ce n'est plus qu'un billet, mais d'une ardeur égale à la protestation précédente. On y voit que le temps n'a pas atténué chez Lambin la violence de son émotion ; s'il paraît avoir renoncé aux menaces un peu chimériques par lesquelles il espérait obtenir réparation, il continue à

1. Une longue lettre philologique de Lambin sur Plaute se trouve parmi d'autres papiers de Manuce, *Vat. lat.* 3434, fol. 93.

souffrir cruellement de ce qu'il considère comme une sanglante injure faite à son nom et aggravée encore par le silence du coupable.

Paullo Manutio viro doctiss. Venetijs[1].

LAMBINUS PAULLO MANUTIO S.

Scripsi ad te non ita pridem, audiuique litteras meas tibi esse redditas, quibus tecum agebam, ut mihi existimationem nominis mei, quam praeter meritum meum violasti, sarcires mihique modis omnibus satisfaceres. Quod si non facies, tantos clamores tollam, ut extremi orbis terrarum termini et coeli ipsi eos sint exaudituri. Non scribam plura. Primum impedit dolor iniuriae atrocissimae et contumeliae grauissimae qua me affecisti; deinde res ipsa pro me loquitur. Quare huic rei quam primùm consule et medere, si nostram amicitiam pristinam atque antiquam vis manere. Vale. Lutetiae. Pridie Idus Sextileis.

Paul Manuce était alors mal portant et en fréquents voyages. De là sans doute son retard à répondre à son impatient correspondant. Celui-ci dut avoir satisfaction assez prompte, et nous ne recueillons pas d'autres échos des cris terribles qu'il jurait de pousser jusqu'au ciel. La mort ne lui permit pas de voir son nom rétabli dans l'édition suivante des *Epistolae*, que Manuce donna dès 1573 et où il maintint, bien entendu, l'exclusion prononcée par lui contre tous ses amis sortis de l'Église.

Versailles. PIERRE DE NOLHAC.

1. *Vat. lat.* 3434, fol. 95.

UN MARTYROLOGE D'ARLES

ANTÉRIEUR A LA « TRADITION DE PROVENCE »

Une bonne édition du martyrologe d'Adon est encore à faire. Le dernier éditeur, Héribert Rosweyd, est mort en 1629 : sa méthode se ressent naturellement de l'état où se trouvait alors la critique historique et textuelle. Il s'est contenté d'un petit nombre de manuscrits de valeur fort inégale, et dans le discernement des passages soi-disant interpolés il a eu recours à des procédés qui passeraient aujourd'hui pour trop arbitraires. Il y a là pour l'érudit un stimulant à jeter de temps à autre un regard sur les exemplaires qui nous sont parvenus de l'œuvre hagiographique de l'archevêque de Vienne.

Une des copies les plus intéressantes qu'il m'ait été donné de rencontrer jusqu'ici est le cod. Vatic. Regin. 540. Je m'apprêtais à le transcrire tout au long à cause de son importance, lorsque j'ai appris qu'un membre de l'École française de Rome, M. Georges de Manteyer, préparait un travail spécial sur ce même document. Dès lors, j'ai cru devoir me borner à noter certaines particularités qui se rapportaient plus directement à l'objet de mes études. Ce sont ces notes que je me propose de mettre ici à profit, en attendant le travail plus complet et assurément plus compétent que nous donnera un jour M. de Manteyer.

Le ms. lat. 540 du fond de la Reine est depuis long-

temps célèbre sous la dénomination de « martyrologe de Toulon ». Les premiers auteurs du *Gallia christiana*[1] et le bollandiste Godefroid Henschen[2] l'ont utilisé. Bernard de Montfaucon n'a pas manqué de le signaler dans sa *Bibliotheca bibliothecarum mss.*[3] L'abbé J. Albanès a eu plus d'une fois l'occasion de le citer dans sa *Gallia christiana novissima*[4], et parmi les articles manuscrits qu'il a laissés M. le chan. Ulysse Chevalier[5] mentionne sous le n° 196 un article de neuf pages sur le « Martyrologe de l'église de Toulon (1140) ». Enfin Hugo Ehrensberger en a donné dernièrement une description dans son ouvrage *Libri liturgici bibliothecae apostolicae Vaticanae manu scripti*, p. 188.

Ce dernier auteur n'hésite pas à donner le manuscrit comme étant du Xe siècle. Bethmann, dans l'*Archiv* de Pertz XII, 288, l'avait dit du XIe seulement. Albanès, comme on vient de le voir, semble l'abaisser jusqu'à la date de 1140. D'après G. Henschen, il ne serait même que de l'an 1170[6]. La vérité est qu'il a dû être transcrit peu après 1099. En effet, on y lit de première main au 22 juillet : *Eodem die capta est hierusalem.* D'autre part, la table du comput pascal ainsi que la teneur des premières additions nécrologiques montrent qu'il n'y a pas lieu de descendre au delà des quinze premières années du XIIe siècle.

1. Voir t. I, col. 741 suiv. de la dernière édition.
2. Notamment dans les prolégomènes aux actes des saints Faustinus et Iovita (15 févr. et du martyr Calocerus (18 avril).
3. Col. 16 d. et 97 a.
4. P. 186, note 3 ; p. 196, n. 4 ; p. 219, n. 1, etc.
5. *Le chanoine Albanès. Bio-bibliographie* 1897.
6. *Act. SS.* dernière édit. April. II, 520 b. « Adonis Martyrologium... pro Ecclesia Tolonensi in Provincia circa annum MCLXX sub Petro eiusdem urbis Episcopo transcriptum » — Il se peut, en effet, que le martyrologe ait été non pas transcrit, mais donné à la cathédrale de Toulon du temps de l'évêque Pierre Isnard, qui avait d'abord été chanoine d'Arles.

M. de Manteyer établira avec la précision voulue ce *terminus ad quem*.

Le martyrologe est bien celui d'Adon, mais remanié et complété en plus d'un endroit. La petite préface *Ado peccator* (Migne *P. L.* 123, 143) est omise, de même que le calendrier désigné sous le nom de « Petit romain » (ibid. 145-178) et la prière finale en vers hexamètres (ibid. 419). L'ouvrage proprement dit commence au 1er janvier, et non pas à la veille de Noël. Les notices du *Libellus de festivitatibus Apostolorum* (Migne, 181-202) sont insérées chacune à son jour, au lieu de former en tête un groupe à part. On a, de plus, soigneusement marqué les fêtes des saints qui ont une messe soit dans le sacramentaire gélasien soit dans le grégorien[1]. Les articles concernant les saints de Brescia contiennent des particularités de rédaction non encore signalées dans les exemplaires connus jusqu'à présent, et qui représentent, à n'en pas douter, le texte original contemporain d'Adon[2].

1. Pour le gélasien, l'auteur de ces additions liturgiques a eu à son service un exemplaire presque en tout point identique au sacramentaire (S) de Saint-Gall (cf. H. A. Wilson, *The Gelasian Sacramentary*, p. xl. suiv. et p. 317-368). D'autre part, on sait qu'Adon eut des rapports assez intimes avec les moines de Saint-Gall : il leur transmit un exemplaire de la Passion de son prédécesseur saint Didier, avec des reliques de ce martyr et de plusieurs autres saints (Migne, *P. L.*, 123, 442. — *MG. Rer. merov.*, t. III, p. 628).

2. Par ex. dans la notice des saints Faustinus et Iovita, notre ms. contient les expressions suivantes *usque ad hoc nostrum tempus.... quamuis nunc Angilbertus archiepiscopus* auxquelles les autres mss. substituent *multo tempore... quamuis postea Angilbertus* (Migne, 123, 422 b). Notice de s. Calocerus (18 avr.) particulière au ms. Regin. 540 : *et nunc in monasterio præfato Clauadis nostro tempore conditus requiescit*, etc. Ces particularités et plusieurs autres du même genre ont fait dire à Henschen que le martyrologe de Toulon avait été transcrit sur une copie d'Adon augmentée à Brescia des mentions relatives aux saints de cette ville (*Act. SS.* nouv. édit. févr. II, 809 f). Il se peut : on ne doit pas toutefois perdre de vue qu'Adon lui-même, avant de rédiger son martyrologe, fit un séjour de plusieurs années en Italie, précisément à l'époque où Angilbert II gouvernait l'église de Milan (824-860).

Chacun de ces différents points mériterait une étude spéciale : présentement, mon seul but est de relever ceux des passages additionnels ou interpolés qui peuvent servir à établir l'origine provençale de cette compilation hagiographique. Je dis provençale et non toulonnaise : car, si les notes historiques et nécrologiques ajoutées en marge attestent que le manuscrit a appartenu de bonne heure à la cathédrale de Toulon, le texte même du martyrologe ne contient aucune mention qui se réfère spécialement à cette église. On lit bien au 3 octobre *Eodem die. Translatio Sēi Cipriani tolonensis ep̄i* ; mais c'est là une addition postérieure de plusieurs siècles à la transcription du volume. Au contraire, nous avons de première main différentes notices locales relatives aux diocèses de Marseille, Avignon, Cavaillon et Apt ; d'autres, beaucoup plus nombreuses encore, sont particulières à l'église d'Arles. Je les parcourrai successivement en faisant ressortir ce que chacune d'elles présente d'intéressant.

MARSEILLE

Au 23 juillet :

> Eodem die deposicio beati Cassiani. sepulti apud Massiliam. monasterio sancti Petri et sancti Victoris. Qui apud Athenas natus....

Suit un éloge très long et très solennel du célèbre auteur des *Conférences*. Tout le monde sait qu'en raison sans doute de ses théories sur la grâce on se montra extrêmement réservé en Occident pour lui accorder les honneurs liturgiques. C'est à peine si son nom se rencontre dans les anciens martyrologes, et l'on n'a pas craint d'avancer que son culte n'a point d'attestation antérieure à la fin du seizième siècle. Evidemment, il n'en fut pas ainsi dans la région de Marseille ni surtout dans l'abbaye de Saint-Victor où se conservaient ses reliques.

Il est fort probable que l'annonce de notre martyrologe est la même qui était en usage dans le grand monastère marseillais. La comparaison avec le texte des leçons du Bréviaire de Saint-Victor imprimé à Lyon en 1508 (Bolland. 23 juill., t. V, 460) confirme pleinement cette présomption.

AVIGNON

Au 17 juin :

Item apud Aduenione translatio sancti Veredimii episcopi et confessoris.

Il existe à la bibliothèque d'Avignon sous le n° 98 un exemplaire du martyrologe d'Adon transcrit au XIe siècle pour l'église cathédrale de cette ville[1]. D'une disposition plus primitive que le nôtre, il a néanmoins avec lui plus d'un point de ressemblance. Parmi les notices avignonnaises dont il est enrichi, on remarque au 17 juin : « Apud Auennicam ciuitatem... translatio sancti Veredimii episcopi et confessoris » Il ne m'a pas été possible de vérifier si l'on est parvenu à établir la date précise de cette translation ; elle eut lieu vraisemblablement sous l'épiscopat de Rostang Ier (v. 1040-1080)[2].

CAVAILLON

Au 21 mai :

Eodem die. in Cauellione ciuitate. natal. sancti Faustini abbatis et confessoris.

Cet abbé Faustin semble inconnu à tous les hagiographes. Parmi les *praetermissi* du 20 mai, les Bollandistes signalent à Cavaillon un saint Faustin, abbé Cistercien, d'après un Adon ms. de la reine de Suède ; mais ils

1. *Catalogue général des mss. des bibliothèques de France*, départements, t. XXVII, p. 54.
2. Voir Bolland. juin IV, 335.

pensent qu'il s'agit là de quelque personnage antérieur au XIIe siècle. Claude Chastelain, également au 20 mai, mentionne « A Cavaillon, S. Faustin, confesseur, évêque d'un autre siège (IVe s.) », sans indiquer sur quelle autorité il se fonde. Le martyrologe hiéronymien contient à la même date l'annonce suivante : *Depositio Vellesi et Fausti* (al. *Faustini*) *episcoporum*. Il est à craindre que Chastelain ne s'en soit prévalu à tort pour faire un évêque du saint Faustin de Cavaillon. Dans la notice de saint Castor dont il sera question tout à l'heure, il est dit que cet évêque, avant de monter sur le siège d'Apt, fonda dans une de ses propriétés, à Mananque, un monastère et une église de Saint-Faustin : *sancti Faustini summo studio construxit ecclesiam*. Or, Mananque se trouvait précisément sur la limite du diocèse de Cavaillon.

APT

Au 23 août, notice locale importante sur saint Martianus, prêtre et abbé d'Apt. Elle se termine ainsi :

> ... Obiit autem tempore Simachi iunioris, in monasterio, miliario secundo ab urbe.

Les savants des deux derniers siècles se sont donné beaucoup de peine pour déterminer l'époque à laquelle vécut ce premier abbé de Saint-Eusèbe d'Apt. Dans l'endroit même, on croyait qu'il ne pouvait pas être postérieur à la fin du VIIIe siècle, à cause de la mention suivante qui se lisait au 23 août dans un vieux martyrologe ne comprenant que des saints antérieurs au IXe siècle : *Eodem die Aptensi civitate sancti Martiani presbyteri et abbatis* [1]. Mabillon [2] et à sa suite le bollandiste J. Pien [3], ont

1. *Gall. christ.* I, 378.
2. *Annal. O. S. B.*, t. IV, an 1004, n. 61. — *Act. SS. Ord. S. B.*, saec. VI, pars I, p. 93.
3. *Act. SS. Aug.*, V, 271.

pourtant cru devoir se prononcer pour les environs de l'an 1010 : c'est la date qu'on trouve dès lors à peu près partout, jusque dans la seconde édition de Potthast, I, 1451, Notre martyrologe montre qu'ici les prétentions locales, par une rare exception, n'avaient que le tort d'être trop modestes : saint Marcien a été inhumé le 23 août 485.

Au 21 septembre, notice très développée et d'origine évidemment locale sur saint Castor, évêque d'Apt. De fait, c'est la même qui a été imprimée dans le *Gallia christiana*, I, instrum. col. 73, et reproduite par les Bollandistes (Sept. VI, 249), d'après le très ancien martyrologe de l'église d'Apt déjà mentionné à propos de saint Marcien.

Au 6 novembre :

> Eo etiam die deposicio domni Stephani Aptensis episcopi, qui sedit in episcopatu annis xxxv. menses x. dies xx.

La façon dont cette note est rédigée montre bien qu'elle émane d'une source contemporaine. Saint Étienne fut évêque d'Apt de 1010 à 1046, et assista à la consécration de l'église de Saint-Victor de Marseille (1040) par le pape Benoît IX.

ARLES

Au 16 janvier :

> Apud Arelatem ciuitatem sancti Honorati archiepiscopi. cuius uita doctrina et miraculis refulsit. quam scribit beatus Hylarius precipuus doctor. qui eidem successit in urbe.

Le commencement de cette notice, jusqu'à *refulsit* inclusivement, est d'Adon; la tournure du membre de phrase ajouté trahit suffisamment son origine arlésienne.

Au 22 avril, long article sur saint Rieul (*Regulus*), évêque d'Arles. Il se termine ainsi :

> ... Cuius uitam uirtutibus plenam Caelestinus luculenter digessit.

Saint Rieul est complètement omis par Adon. L'écrit du soi-disant Célestin mentionné ici existe encore dans un recueil hagiographique du XIe siècle, qui a jadis appartenu à la chapelle des archevêques d'Arles [1]. On en avait fait parvenir une édition au bollandiste G. Henschen, qui ne jugea pas à propos d'en faire usage (Acta SS., Mart. III, 813).

Au 5 mai :

> In Galliis ciuitate Arelatensi, sancti Hylarii episcopi magni, ex discipulatu Honorati..... Fecit etiam festiuis et parsimoniae dedicatis diebus congruentes accuratos sermones. Versum etiam ad non fictam peccantium confessionem, ordine alphabeti decurrentem edidit...

Article très développé et extrêmement élogieux. La dernière phrase citée est de nature à attirer spécialement l'attention. L'auteur anonyme de la notice attribue à saint Hilaire d'Arles un opuscule inconnu jusqu'ici à tous ceux qui ont dressé la liste de ses ouvrages : une pièce de vers composée selon l'ordre de l'alphabet et destinée à offrir aux pécheurs un modèle de confession sincère. Il s'agit, sans nul doute, de la complainte *Ad caeli clara non sum dignus sidera*, qui porte, en effet, le nom d'un saint Hilaire évêque dans plusieurs manuscrits, notamment dans le cod. vatic. Ottoboni 757, et dans le ms. 100 de Berne, ce dernier du XIIe siècle. Dans le manuscrit Ottoboni, elle fait suite à l'hymne du matin *Lucis largitor splendide* et à l'épître à Apra, annonçant l'envoi d'une hymne du matin et d'une hymne du soir : d'où l'on a conclu que le *Lucis largitor* était l'hymne du matin, et l'*Ad caeli clara*, celle du soir. Dom Coustant, éditeur des œuvres de saint Hilaire, a admis l'authenticité de la première et rejeté la

1. Bibl. Nation. de Paris, ms. lat. 5295, fol. 10-25v. Description sommaire dans les Bollandistes, *Catalogus codd. hagiographicorum latinorum... in bibliotheca nat. Paris.*, I, 567 suiv.; L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, I, 244.

seconde, se bornant, pour celle-ci, à donner deux strophes du commencement et deux de la fin[1]. Le cardinal A. Mai a publié le texte en entier, toujours d'après le même manuscrit, et s'est efforcé de soutenir l'attribution à l'évêque de Poitiers (*Nova PP. Biblioth.*, I, 475 suiv.). Le cardinal Pitra l'a reproduit de nouveau dans ses *Analecta sacra*, V, 138, d'après le ms. de Melk, XII, 6, où la pièce porte exactement le même titre que dans celui de Berne[2]. D'autre part, Fr. Madrisi au siècle dernier, dans son édition très soignée des œuvres de Paulin d'Aquilée[3], avait revendiqué pour cet écrivain la composition de cette hymne acrostiche ; et vraiment, à s'en tenir aux arguments fournis par la critique interne, on serait tenté de lui donner raison. Toutefois, E. Dümmler (MG. Poetae latini aevi Carolini, I, 124) a récemment exprimé des doutes à cet égard : il pense que le poème doit être, en partie du moins, antérieur à Paulin. Il y aurait donc là de quoi autoriser l'attribution à Hilaire d'Arles, mise en avant par notre martyrologiste anonyme. Mais, en y regardant de près, on est obligé de reconnaître qu'il y a encore beaucoup moins de chances d'authenticité que pour Hilaire de Poitiers. Tout contribue à nous donner une plus haute idée du talent littéraire de l'évêque d'Arles. Il suffit de jeter un coup d'œil sur son Panégyrique de saint Honorat et sur les quatre vers de lui très authentiques, cités par Grégoire de Tours dans son *De cursu stellarum* (MG. Script. rer. merov. I, 862), pour se convaincre que le renseignement contenu dans l'article du martyrologe de Toulon est simplement une conjecture, assez tentante à première vue, mais inacceptable[4].

1. Migne, *P.L.*, 10, 553.

2. « Versus sancti Hilarii episcopi almi confessoris quos composuit in nouissimis diebus suis flendo atque fideliter penitendo peccata sua ».

3. Migne, *P.L.*, 99, 501, note.

4. Il faut en dire autant, hélas ! de l'attribution émise naguère dans

Au 27 juin :

> Apud Galaciam. beati Crescentis discipuli sancti Pauli apostoli. qui et in Gallias transitum faciens. uerbo praedicationis multos ad fidem conuertit. Rediens uero ad gentem cui specialiter fuerat episcopus datus. Galatas usque ad finem uitae suae. in opere Domini confortauit.

Ici, point d'addition, mais au contraire un retranchement assez significatif. Dans le texte d'Adon, entre les mots *conuertit* et *Rediens*, on lit ce qui suit : « Viennae civitate Galliarum per aliquot annos sedit, ibique Zachariam discipulum pro se episcopum ordinavit ». On ne paraît pas s'être fort soucié, à Arles, d'enregistrer les prétentions, d'ailleurs tardives, de la vieille église rivale à se réclamer d'un disciple immédiat des apôtres.

Au 6 juillet, vers la fin de l'article relatif à l'apôtre Paul :

> Quo tempore credibile est ad Hispanias perrexisse. *per magnum mare nauigarum. in quo itinere transitum faciens per Gallias. reliquit Trophymum Arelatae quae metropolis est Galliarum. uerbi diuini semina seriturum. gentibus uidelicet barbaris. nullam adhuc uere cognitionis lucem expertis* necdum Nerone...

Les mots en italique constituent une interpolation au texte d'Adon, et une interpolation au profit d'Arles. Il est vrai que dans sa Chronique (an. 59; Migne, 123, 79) Adon mentionne bien la possibilité d'une mission confiée par l'apôtre à Trophime auprès des Arlésiens, mais il n'a garde d'ajouter qu'Arles est « la métropole des Gaules »; de plus, il a soin de mettre Vienne sur le même pied d'antiquité en accolant au nom de Trophime celui de Crescent : *Arelatae Trophymum. Viennae Crescentem.* Le rédacteur de notre martyrologe a naturellement pris le premier, et laissé l'autre de côté.

le *Spicilegium Casinense*, t. III, part. I, au sujet de certain commentaire sur les sept épîtres canoniques, en tête duquel un copiste a cru bon de mettre le nom d'Hilaire.

Au 11 août :

> Item eodem die. apud Arelatem, depositio sanctae Martiae uirginis et abbatissae monasterii. quod sanctus Cesarius construxit. cuius uitam miris plenam uirtutibus scribit Florentius prbr Tricastrinae ecclesiae. Quae post longa et clara uitae exercicia. et post trinum ingens cum diabolo luctamen. tandem auxilio xp̄i uictrix. in pace quieuit. Cuius corpus sepultum est in ecclesia sanctae MARIE extra ciuitatem ad meridianam plagam. iuxta altare. cuius adhuc bustum heroica carmina monstrant. Haec etiam post longa annorum curricula translata est ad ciuitatem. et sepulta in altari sancti Stephani. XVII. kl. iunii.

Cette sainte Marcia, plus connue sous le nom de Rusticula, fut la quatrième abbesse du célèbre monastère de Saint-Césaire d'Arles. Sa translation de l'église suburbaine de Sainte-Marie à la métropole de Saint-Étienne fut probablement motivée par les ravages des Sarrasins au VIIIe siècle. On n'a point, que je sache, retrouvé de trace des *heroica carmina* qui désignaient le lieu primitif de sa sépulture : le renseignement fourni par notre témoin anonyme n'en est pas moins intéressant.

Au 13 août, notice sur sainte Radegonde qui fait défaut dans Adon. On ne manque pas d'y faire observer qu'elle et ses religieuses suivaient la règle de saint Césaire d'Arles : *sub sancti Cesarii Arelatensis episcopi regula degens.*

Au 17 et au 28 août, éloges prolixes des évêques d'Arles saint Éone et saint Césaire, dont le premier est omis dans Adon; le second n'y a qu'une mention assez brève.

Au 1er novembre, dans l'article consacré à saint Césaire, martyr de Terracine, il arrive au copiste d'écrire *sancti Caesarii episcopi* au lieu de *martyris*. Cette erreur n'est pas le fait de l'ignorance, car le saint est qualifié quelques lignes auparavant « diacre et martyr » : serait-ce une distraction provenant de l'habitude qu'avaient les Arlésiens de joindre la qualité d'évêque au nom de leur Césaire ?

Au 29 décembre, notice sur saint Trophime, beaucoup

plus détaillée et plus emphatique que celle qu'Adon lui consacre dans le *Libellus* en tête du martyrologe [1]. En voici les passages les plus marquants :

> ... apostoli scilicet Galliarum... Sepultus a fidelibus extra ciuitatem in quodam oratorio sanctae MARIE semper uirginis. non longe a muro ipsius ciuitatis. Adest enim testimonium ipsum oratorium quod ipse construxerat. atque ad sepulcrum digno cultu uenerandum. sed epitaphium elegiaco carmine editum. parieti innexum. ubi diuina exorantibus deo fauente. subueniunt beneficia. Inde post a patribus translatum est corpus eius in basilica sancti Stephani intra ciuitatem. ubi ipse cathedram locauerat. honorabiliter uenerandum.

Ces lignes aussi portent l'empreinte d'une couleur locale que nul ne songera à leur dénier. L'épitaphe en vers élégiaques dont elles font mention nous a été conservée : elle commence par les mots *Trophimus hic colitur*, et remonte, dit-on, au xe siècle [2].

Inutile d'ajouter, qu'outre ces additions qui lui sont propres, notre martyrologe reproduit tout ce qui, dans le texte même d'Adon, se rapporte aux saints de Provence : Eutrope et Florentius d'Orange, Donat de Sisteron, Paul de Trois-Châteaux, Quinidius de Vaison, Maxime de Riez, Aurélien d'Arles, Mitre d'Aix, Victor de Marseille, Maxima de Fréjus, l'évêque Marcellin et les martyrs d'Embrun.

Si maintenant nous jetons un coup d'œil d'ensemble sur les additions et retouches caractéristiques signalées ci-dessus, il semble évident que nous nous trouvons en présence d'un document rédigé pour quelque corporation

1. Migne, 123, 194 a.

2. *Mém. de la Soc. arch. du Midi*, t. II, p. 222. — Peut-être y aurait-il lieu de joindre à toutes ces notices arlésiennes la mention suivante par laquelle se termine l'article consacré aux saints du 17 mai dans notre martyrologe : « Item. conditio reliquiarum in basilica sancti Michaelis ».

importante du diocèse d'Arles par un témoin bien informé, par un conservateur jaloux des traditions de cette église à la fin du XIe siècle. Et ce travail anonyme n'est pas restreint aux limites de la métropole arlésienne : il nous renseigne également, on l'a vu, sur les souvenirs hagiographiques des diocèses voisins. Ce n'est pas non plus un témoin isolé : il se rattache à toute une famille de martyrologes employés à la même époque dans les différentes parties de la Provence. Arles, dès lors, n'était pas seule à avoir son Adon remanié, complété, adapté à l'usage local. Nous avons été amenés à constater l'existence d'un autre plus ancien à Avignon. Apt aussi a eu le sien, antérieur probablement à celui d'Avignon, et les auteurs du *Gallia christiana* ont pu encore l'utiliser [1]. A Aix, on possédait au commencement du XIVe siècle un « martilogium uetus » qui servit de modèle à la copie exécutée à cette époque pour l'église métropolitaine de Saint-Sauveur (Bibliothèque de la ville d'Aix, ms. 14) [2].

L'existence de cette tradition martyrologique en Provence dès le XIe siècle constitue un élément jusqu'ici à peu près inaperçu de tout ceux qui ont eu à s'occuper des fameux récits relatifs à Lazare, Marie-Madeleine et autres personnages des temps apostoliques. Quand on leur opposait le silence des martyrologes et d'Adon lui-même, les partisans de la légende répondaient invariablement : Ou ces martyrologes sont des catalogues généraux des

1. Il semble avoir été perdu depuis : Albanès n'en cite dans sa *Gallia christ. noviss.* 196, note 6, qu'un passage de la notice de saint Castor, publiée depuis bientôt deux siècles.

2. *Catalogue général des mss. de France*, t. XVI, p. 17 : « ... anno Domini millesimo CCCo XVIIIo capitulum Aquense... voluerunt et ordinaverunt quod marti[ro]logium vetus scriberetur et renovaretur de novo per me » etc. — A la suite du martyrologe, fol. 155-162, le ms. 14 d'Aix contient un traité moral sur les trente degrés de l'échelle spirituelle. Le même traité se retrouve également, ajouté par une main postérieure, à la fin du cod. Vatic. Regin. 540, fol. 188-191.

saints de toute la chrétienté, et alors ils ont pu omettre, ils ont omis de fait, bien des souvenirs relatifs à des localités spéciales ; ou bien, au contraire, ce sont des recensions particulières à certaines églises, et, en ce cas, il ne faut s'attendre à y trouver, en fait de saints locaux, que ceux qui étaient honorés dans l'endroit même. C'était supposer tacitement qu'aucune de ces recensions n'existait pour toute la région de la Provence : les terribles Sarrasins étaient censés avoir aboli toute tradition de culte, comme ils avaient détruit les chartes et les chroniques. Il n'en sera plus ainsi désormais : nous avons au moins deux martyrologes provençaux pour nous renseigner sur l'état de l'hagiographie locale, dans la région d'Arles et d'Avignon, juste au moment où les légendes commencent à se faire jour. Faisons donc l'inventaire des indications que nous fournit celui d'Arles au sujet des divers personnages qui jouent un rôle dans la merveilleuse histoire. Ce ne sera pas long.

> *19 janvier* : Mariae et Marthae sororum Lazari. quarum missa in libro Gelasii continetur.

On m'a suggéré qu'il y aurait peut-être là un premier indice d'un culte spécial rendu en Provence aux membres de la famille de Béthanie. Il n'en est rien. La même annonce, précédée du mot *Hierosolymis*, se lit dans d'autres exemplaires du martyrologe d'Adon. Bien plus, elle figure à la même date dans tous les manuscrits du martyrologe hiéronymien, de même que dans les sacramentaires gélasiens de Rheinau et de Saint-Gall. Dans celui du Vatican (Regin. 316), on trouve au jour suivant : *In natali sanctorum martyrum Sebastiani, Mariae, Martae, Audifax et Abacuc*. C'est là, comme l'a très bien reconnu M. l'abbé L. Duchesne, toute la raison d'être de la mention de Marie et de Marthe au 19 janvier : une confusion, née de la similitude des noms, avec les martyrs persans Marius, Marthe, Audifax et Abacum.

29 juillet : Eodem die in Galliis in pago Tarascon. Sc̄ā Martha hospita xp̄i. soror Marie Magdalene et Lazari ep̄i Massilien. quem xp̄s a mortuis suscitauit.

Il va s'en dire que cette annonce ne fait pas partie de la rédaction primitive, elle a été ajoutée, au XIIIe siècle, à la marge inférieure du manuscrit : rien de sainte Marthe dans le texte même. Mais voici qui est plus significatif encore. Dans le martyrologe de la cathédrale d'Avignon, la fête du 29 juillet n'a été insérée pareillement qu'au XIIIe siècle, et en termes fort modestes : *Ipso die, transitus beate Marthe, sororis Lazari.* Or, on sait que Tarascon faisait autrefois partie du diocèse d'Avignon, et que la prétendue découverte du corps de l'*hospita Christi* date de 1187.

Notre martyrologe contient de plus, de première main, les mentions de Madeleine au 22 juillet, de Marthe au 17 octobre, de Lazare et de Marthe au 17 décembre, qui figurent dans tous les exemplaire d'Adon. Puis, c'est tout. Au 7 juin, rien de saint Maximin, le prétendu fondateur de l'église d'Aix, l'un des soixante-douze disciples ; au 23 août, rien de saint Sidoine, l'aveugle-né, le second évêque d'Aix ; au 31 du même mois, rien de la fête marseillaise de saint Lazare, si importante depuis ; à plus forte raison, pas un mot de Marcelle, servante des soi-disants émigrés, ni des saintes Maries, leurs compagnes de traversée.

Il est des personnes qui chercheront, qui sûrement trouveront, une réponse « très satisfaisante » à cette silencieuse déposition de martyrologistes locaux, attestant encore naïvement la vieille tradition des églises de Provence, à l'heure même où tout un monde de revendications bien autrement ambitieuses allait déjà se produisant avec le succès que chacun sait...

Maredsous. G. MORIN.

LES

PREMIERS TEMPS DE L'ÉTAT PONTIFICAL[1]

CONCLUSION

Je sortirais du cadre que je me suis tracé, si je prolongeais cet exposé. Du reste, l'avènement de la papauté grégorienne forme époque, dans l'histoire du pouvoir temporel comme dans l'histoire générale. Le pontificat prend conscience de sa force religieuse et morale. D'un formidable coup d'aile, il s'enlève au-dessus de toute la politique occidentale. Dans ce grand changement l'importance relative de la petite principauté baisse quelque peu. Ce n'est pas qu'on la sacrifie. On y tient toujours, comme à tous les droits du Saint-Siège ; parfois elle offre un abri momentané contre des coups de force. Même dans les temps de défaite, d'occupation impériale, elle ne change guère de régime. C'est toujours le domaine pontifical. Grégoire VII, Urbain II, Gélase II peuvent être contraints de vivre et de mourir loin de Rome : les antipapes font l'intérim. C'est comme vicaires de saint Pierre qu'ils se portent souverains de Rome. Au XIIe siècle la Commune trouble souvent la possession du pape, au moins en ce qui regarde la ville de Rome ; cependant ses prétentions s'accommodent avec la théorie du principat pontifical.

Le pape est donc souverain, après comme avant Gré-

1. Voir *Revue*, I (1896), 105, 238, 297, 453, 489 ; II (1897), 193.

goire VII ; on peut même ajouter qu'il est souverain dans les mêmes conditions, avec le double souci de sa noblesse à l'intérieur, de l'empire à l'extérieur. Mais si la souveraineté est restée ce qu'elle était, quel changement dans le souverain ! Jadis c'était le grand-prêtre du pèlerinage romain, le chef théorique de l'épiscopat ; on lui demandait des bénédictions, des privilèges. Mais, sur l'ensemble de l'Église, son action manquait de suite et d'énergie. On l'avait vu organiser ou recommander quelques missions ; parfois, comme sous Nicolas Ier, il était intervenu avec vigueur dans les affaires ecclésiastiques générales. Mais ce n'étaient que des moments. La réforme, sous les premiers carolingiens, s'était opérée sans lui ; il est vrai qu'elle n'avait guère porté de fruits durables. La voyant sombrer, l'auteur des *Fausses Décrétales* s'était imaginé de la mettre sous la protection des anciens papes, sans réussir à exciter un intérêt soutenu chez leurs successeurs. Ceux-ci, on l'a vu, se recrutaient dans un milieu au moins médiocre ; même si l'on fait abstraction des gros scandales dont le souvenir s'est conservé, il faut avouer que le personnel pontifical de ce temps-là ne rappelle que de très loin l'idéal apostolique.

Quelle différence avec les temps nouveaux ! Quel contraste avec des figures comme celles de Grégoire VII, d'Urbain II, d'Alexandre III !

Une papauté si grande ne pouvait manquer de trouver quelque difficulté à s'aménager dans l'ancien établissement temporel. On avait souvent avec les empereurs des querelles auxquelles les Romains ne s'intéressaient guère, encore qu'ils en souffrissent beaucoup. Quand ils se furent organisés une commune, on dut, plus que jamais, compter avec leurs volontés. D'autre part, la curie pontificale devenait de moins en moins romaine. On ne voyait plus de papes allemands, mais, à diverses reprises, on vit des papes français ; il y en eut même un de nationalité

anglaise. A plus forte raison le personnel de second ordre et d'ordre inférieur était-il international. Ce nouveau monde avait peu d'attaches au sol romain. Il y avait beau temps que les cardinaux avaient cessé de s'occuper personnellement de leurs églises ; entre eux et la population indigène le contact était rare. Plus on allait et plus le personnel du Saint-Siège devenait séparable de l'antique milieu romain. Il se compliquait beaucoup, ce qui ne le rendait pas plus transportable. Cependant, la pression extérieure, les empereurs, les antipapes, la commune, finirent par mouvoir cette lourde et vénérable masse. A force de changer de place, elle s'habitua à l'existence nomade. Le centre de la catholicité demeurait théoriquement à Rome et le Latran était la résidence officielle des papes. Mais si l'on voulait les rencontrer effectivement, il fallait aller à Anagni, à Viterbe, à Pérouse, à Cluny, à Sens, à Avignon enfin, sans parler des grandes routes d'Italie et de France, où s'arrêtait souvent le saint cortège.

Au point de vue financier, ce n'était plus sur le pèlerinage, ni sur les revenus tels quels du duché de Rome que l'on pouvait subsister. Comme le personnel, les ressources devinrent œcuméniques. Il en était de même des garanties de sécurité. Le pape voyageur pouvait avoir des aventures en route : il avait toujours, dans l'ensemble de la chrétienté latine, des asiles d'une sûreté parfaite. Les Normands d'Italie étaient à lui, pourvu qu'il ne fût pas à l'empereur ; plus d'une commune italienne s'estimait heureuse de le posséder. En France, le roi, les moines, les évêques, l'accueillaient toujours avec sympathie.

On conçoit que, dans cet état de choses, le temporel politique ait perdu de son importance. Sans en désespérer, sans y renoncer jamais, on le négligea quelquefois. C'est seulement au déclin du XIVe siècle et au siècle suivant qu'il reprit toute sa place dans les préoccupations.

Mais en voilà bien assez pour justifier la coupure que j'ai introduite dans son histoire. Je ne veux plus maintenant que résumer les pages consacrées ici à la première période.

Le pouvoir temporel est né de la répugnance des Romains à devenir Lombards et de l'impossibilité où ils se trouvaient de constituer leur autonomie sans que le pape y fût souverain. Dès sa première constitution, le nouvel état sentit et laissa voir une double faiblesse : faiblesse extérieure en face des Lombards et des Grecs, faiblesse intérieure, résultant de l'opposition constante entre l'aristocratie laïque et le clergé. Un protecteur s'imposa dès l'origine. L'état romain en avait besoin pour se défendre contre les ennemis du dehors ; le clergé romain pour tenir en bride ses rivaux intérieurs. L'ennemi du dehors disparut vite ; il n'en fut plus guère question, après 774, si ce n'est au IXe siècle, lors des pilleries des Sarrasins. Quant à la tension intérieure, elle allait sans cesse en s'aggravant. Les tragédies qui suivirent la mort du pape Paul, les émeutes du temps de Léon III et de Pascal en sont des manifestations aiguës ; la crise était permanente. Il fallut en venir à un arrangement. Le souverain protecteur interposa sa médiation, et la Constitution de Lothaire devint, en 824, comme la charte d'un nouvel état de choses.

Que cette combinaison ait été subie et non réclamée par le clergé, cela n'est pas douteux. A diverses reprises, il essaya de s'y soustraire. Mais tant qu'il y eut un empereur sérieux, il fallut bien en passer par là. Du reste, le clergé lui-même, à la fin du IXe siècle, finit par reconnaître qu'il n'y avait pas moyen de faire autrement.

La charte de 824 était une charte de protectorat. Elle supposait la présence d'un résident et l'existence d'un protecteur. A la fin du IXe siècle, ces deux pièces essen-

tielles vinrent à manquer, et le clergé romain se retrouva, sans défense, en face de l'aristocratie laïque. Alors les nobles se saisirent de l'État ; la famille de Théophylacte leur fournit une succession de chefs qui présidèrent, un siècle et demi durant, aux destinées politiques du patrimoine pontifical. D'abord ils y présidèrent seuls, sans avoir à compter avec les héritiers de l'empire carolingien. Depuis les Ottons, ils durent, à certains moments au moins et dans une certaine mesure, subir la tutelle des rois de Germanie. Au fond, ils demeuraient les maîtres. S'ils n'avaient détenu que le pouvoir politique ! Mais ils en étaient venus à choisir eux-mêmes celui qui était en même temps leur souverain théorique et leur évêque. C'est ce monde étrange de barons féodaux qui nommait le pape. Après les premiers empiètements, le concile de 769 les avait exclus du conseil électoral ; ils y rentrèrent en 824. Avec eux rentra aussi l'empereur, auquel fut reconnu un droit de vérification et de ratification, celui qu'avaient exercé les souverains grecs depuis Justinien. Il aurait pu y avoir, dans cette haute intervention, une garantie contre les mauvais choix de la noblesse : on n'a que du bien à dire des papes du IXe siècle qui furent élus sous ce régime. Mais l'empire eut des éclipses ; les princes de la maison de Saxe ne purent ou ne voulurent pas intervenir autant qu'il l'aurait fallu. Ce qui leur importait, semble-t-il, ce n'était pas la sainteté du pontificat, c'était sa dépendance. Jean XII fut déposé pour s'être montré indocile, plutôt que pour les scandales de sa conduite. Tout aussitôt, Otton prit ses sûretés contre les électeurs et s'attribua le choix du pape, le choix direct, non plus la simple ratification. Par la suite, le système se perfectionna. L'empereur allemand nomma ses familiers, Grégoire V et Silvestre II, puis des évêques de chez lui. On devint pape à l'avancement, dans la hiérarchie de l'église germanique.

Il fallait sortir de là. Grégoire VII ouvrit la porte, une porte qui ressemblait beaucoup à une brèche. Le scandale fut énorme dans le monde qui vivait sur les abus traditionnels. Mais le grand pape eut confiance dans la barque de saint Pierre. Sur la mer démontée où il la conduisit, elle répondit à la foi de son capitaine.

Rome. L. DUCHESNE.

LE TÉMOIGNAGE DE JEAN-BAPTISTE

(Jean, I, 19-34.)

Après avoir signalé, dans la seconde partie de son prologue, l'importance capitale du témoignage rendu par Jean-Baptiste à Jésus[1], l'auteur du quatrième Évangile analyse le contenu de ce témoignage et en détermine les circonstances historiques. Une première fois, devant les députés du sanhédrin envoyés pour l'interroger sur sa propre mission, Jean a professé ouvertement que lui-même n'était pas le Christ, mais que le Christ était déjà présent, sans qu'on le connût[2]; le lendemain, apercevant Jésus, il l'a désigné à ses propres disciples comme le Messie attendu[3]. La seconde déclaration complète la première, et les deux réunies constituent le premier argument de l'évangéliste en faveur de la filiation divine de Jésus et de l'incarnation du Verbe.

I

Et voici quel fut le témoignage de Jean, lorsque les Juifs députèrent vers lui, de Jérusalem, des prêtres et des lévites, pour lui demander : « Qui es-tu ? » Il avoua, et il ne nia pas ; il fit cet aveu : « Je ne suis pas le Christ. » Et ils lui demandèrent : « Quoi donc ? Es-tu Élie ? » Et il dit : « Je ne le suis pas. — Es-tu le prophète ? » Et il répondit : « Non. » Alors ils lui dirent : « Qui

1. Voir *Revue*, II, nos 2 et 3, pp. 141 et 249.
2. Jean, I, 19-28.
3. Jean, I, 29-34.

es-tu?... pour que nous donnions réponse à ceux qui nous ont envoyés. Que dis-tu de toi-même? » Et il dit : « Je suis la voix qui crie[1] dans le désert : Dressez le chemin du Seigneur, comme l'a dit le prophète Isaïe. » Et il y avait des envoyés qui étaient pharisiens ; et ils l'interrogèrent et lui dirent : « Pourquoi donc baptises-tu, si tu n'es ni le Christ, ni Élie, ni le prophète ? » Jean leur répondit en disant : « Moi, je baptise dans l'eau ; au milieu de vous se tient, sans que vous le connaissiez, quelqu'un[2] qui vient après moi, dont je ne suis pas digne de dénouer le cordon de soulier. » Cela se passait à Béthanie, au-delà du Jourdain, où Jean baptisait.

L'évangéliste annonce avec une certaine solennité le témoignage précieux qu'il va reproduire, et il fait ressortir dès l'abord le caractère officiel de la première déclaration, provoquée par l'ambassade des « Juifs ». Dans sa pensée, les Juifs sont les habitants de Jérusalem et de la Judée, représentés par le grand conseil ou sanhédrin, et en même temps le peuple de l'ancienne alliance, pour autant qu'il entre en rapport et en opposition avec le christianisme naissant. Dans les Synoptiques, les partis juifs, sadducéens, pharisiens, hérodiens, sont nettement distingués ; on y indique même les trois classes du sanhédrin : chefs des prêtres, scribes ou docteurs de la Loi, anciens du peuple. L'action des différents groupes se dessine et l'histoire apparaît dans sa multiple variété. Le quatrième Évangile considère de plus loin et de plus haut les hommes et les choses ; du point où il les regarde, il voit surtout la rencontre du peuple juif avec le Messie, et les préliminaires de cette rencontre dans la prédication de Jean-Baptiste. Il faut supposer que la renommée du Précurseur est venue jusqu'à Jérusalem, qu'on y a parlé de

1. Φωνὴ βοῶντος, « une voix de criant ».

2. Ὀπίσω μου ἐρχόμενος, leçon du ms. Vatican et d'Origène. D'autres témoins ajoutent l'article devant ὀπίσω. Texte reçu : αὐτός ἐστιν ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, ὅς ἔμπροσθέν μου γέγονεν ; Vulgate : « ipse est qui post me venturus est, qui ante me factus est », leçon influencée par JEAN, I, 15 et 30.

son enseignement, du royaume de Dieu qu'il annonce comme prochain, de la pénitence qu'il réclame, du baptême qu'il confère. Les chefs religieux de la nation se sont émus et ils ont envoyé une délégation de prêtres et de lévites prendre sur place des informations certaines touchant le personnage dont l'opinion publique se préoccupe autour d'eux. L'élément messianique est naturellement ce qui les a le plus frappés dans ce qu'on leur a dit du Baptiste. Serait-ce que le nouveau prédicateur voudrait se faire passer pour le Christ? Le sanhédrin avait à connaître des cas de prophétie[1]. La démarche qu'il fait en cette circonstance n'a donc pas besoin d'autre explication. Il n'est aucunement nécessaire de lui prêter une intention malveillante[2] à l'égard du personnage qu'il croit devoir interroger. D'ailleurs, les raisons qui ont déterminé le sanhédrin ne sont pas ce qui préoccupe l'évangéliste. Ce que celui-ci tient à faire entendre, c'est qu'il y a eu députation régulière du sanhédrin vers Jean et que le premier témoignage rendu par lui à Jésus a été tout à fait public, exprimé devant des gens qui avaient qualité pour le recevoir. De là vient que les membres de la députation sont présentés comme appartenant au sacerdoce, soit à la classe supérieure, celle des prêtres, soit à la classe inférieure, celle des lévites. Il est fort probable, on le verra plus loin, que tous les membres de la légation n'étaient pas prêtres ou lévites; mais ce n'est pas une raison pour supposer que l'auteur entendrait par « lévites » les « scribes » des Synoptiques[3], en sorte que ces lévites seraient les pharisiens qui prendront la parole en dernier lieu. La composition de l'ambassade n'est pas donnée en détail. On tient à nous faire savoir que les deux ordres du sacerdoce en constituaient la plus notable partie. La classe

1. Cf. Deut., xviii, 21-22.
2. S. Augustin, Maldonat.
3. Schanz, *Johannes*, 112.

des scribes ne laissait pas d'y figurer, mais au second plan ; c'est pourquoi ses délégués ne sont pas mentionnés d'abord et ne parleront qu'après les autres. Il ne faut pas dire non plus que l'évangéliste, en présentant plus loin des prêtres et des lévites comme pharisiens, s'est mis en contradiction avec l'histoire[1]. Il n'est pas certain et il n'est même pas vraisemblable que tous les membres du haut et du bas clergé, sans exception, fussent sadducéens ; mais, qu'on l'admette ou non, rien ne prouve que la légation fût uniquement recrutée dans l'ordre sacerdotal, et que l'auteur ait attribué à des pharisiens la qualité de prêtres ou de lévites.

Les envoyés du sanhédrin doivent demander à Jean quelle mission il s'adjuge. Sa personne est connue ; mais on veut obtenir de lui-même une explication claire sur le rôle qu'il veut tenir[2]. La question semble posée à brûle-pourpoint : « Qui es-tu ? » Comme la réponse ne s'y adapte pas directement, une exégèse pointilleuse pourrait se demander si les termes de l'interrogation n'ont pas été modifiés par le narrateur. Rien ne ressemble moins à un compte rendu sténographié que les dialogues du quatrième Évangile. On peut soutenir que l'évangéliste a voulu dire : « On demanda à Jean quel homme il prétendait être », et que la question réellement posée revenait à celle-ci : « Es-tu le Christ[3] ? » On peut soutenir aussi que la formule : « Qui es-tu ? », étant données les circonstances de l'interrogation, équivaut à : « Ne serais-tu pas le Christ[4] ? » Le souci de l'auteur n'est pas dans ces détails. Il s'agit pour lui d'amener la réponse de Jean, et il l'amène par le plus court chemin. La formule : « Qui es-

1. Holtzmann, *Hand-Commentar zum N. T.*, IV (2e éd.), 50.
2. Cf. Marc, xi, 27-33 ; Matth., xxi, 23-27 ; Luc, xx, 1-8.
3. Maldonat, *Commentarii in quatuor evangelistas* (Mayence, 1874), II, 431.
4. Schanz, *op. cit.*, 113.

tu ? » représente équivalemment le discours des prêtres [1], beaucoup moins important pour la thèse que la réponse de Jean. Tout dans le dialogue est arrangé de façon à faire valoir le témoignage du Précurseur, et, comme si le jeu de la conversation n'y suffisait pas, on loue en termes exprès la netteté de ses discours. Jean « avoua », il dit la vérité sur la question posée ; « il ne nia pas », il ne dit rien de faux, il ne dissimula rien ; il dit ouvertement qu'il n'était pas le Christ. Ce qu'a dit le Précurseur n'est pas un objet différent de ce qu'il n'a pas nié ; mais l'évangéliste se sert d'une proposition affirmative et d'une proposition négative pour définir plus énergiquement la sincérité du Baptiste. Aurait-il en vue des gens qui prenaient celui-ci pour le Messie ? Cette question, déjà soulevée à l'occasion du prologue [2], doit être résolue négativement. Jean ne se défend d'être le Christ que pour détourner l'attention sur celui qui est le Messie. L'évangéliste ne sent pas le besoin de montrer que Jean n'était pas le Christ, si ce n'est pour autant que cette négation implique, dans la bouche du Précurseur, la reconnaissance de Jésus-Messie. En disant : « Moi [3], je ne suis pas le Christ », Jean laisse déjà entendre qu'un autre est le Christ, et que lui-même le connaît, ou du moins qu'il l'attend.

Les questionneurs semblent un peu surpris de la réponse qu'ils ont obtenue, non qu'on les suppose enclins à voir le Messie dans Jean-Baptiste, mais parce que la conduite de Jean annonçant l'avènement prochain du royaume des cieux et baptisant en vue de cet avènement éveillait d'abord l'idée qu'il prétendait au premier rôle dans la manifestation prédite. Cette hypothèse

1. « Evangelista unam legationis partem maxime generalem pro tota legatione posuit. » MALDONAT, *op. cit.*, II, 432.

2. Cf. *Revue*, II, 143-144.

3. La leçon des anciens mss., ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ χριστός, doit être préférée au texte reçu, οὐκ εἰμὶ ἐγώ.

étant écartée, reste celle d'un rôle secondaire, préparatoire à la venue du Messie. Mais on n'attribuait pas au Christ qu'un seul précurseur. La persuasion commune, fondée sur un texte de Malachie[1], était qu' « Élie devait venir d'abord[2] » ; c'est pourquoi les prêtres, reprenant leur interrogatoire, disent : « Qu'es-tu donc? Es-tu Élie[3]? » La réponse est négative, et il n'y a pas lieu de s'en étonner, quoique Jésus lui-même, parlant de son Précurseur, ait dit qu'Élie était réellement venu dans la personne de Jean[4]. Le Sauveur n'a pas voulu dire que Jean-Baptiste était Élie revenu sur la terre ; il a même eu soin d'observer que Jean était Élie, « si on voulait » bien l'entendre de la sorte, insinuant en même temps qu'un retour personnel d'Élie n'était pas à prévoir[5]. Jean a dû parler selon le sens que la question avait pour ses interlocuteurs et pour lui-même, à savoir s'il était vraiment Élie. Une négation bien accentuée est la seule réponse franche et naturelle qui convienne à la circonstance. Si l'auteur du quatrième Évangile s'était contenté, comme on l'a dit souvent en ces derniers temps, d'exploiter au profit de ses propres conceptions les données de la tradition synoptique, il est assez probable qu'il eût prêté à Jean-Baptiste une réponse différente[6]. Mais s'il a égard à la tradition synoptique, il la traite avec une certaine indépendance, et comme s'appuyant lui-même sur des souvenirs autorisés. Un imitateur borné eût seul été capable de faire dire à Jean qu'il était Élie en un sens que ses interrogateurs ne soupçonnaient pas. Peut-être aussi l'évangéliste avait-il

1. Mal., iii, 23-24 ; cf. Eccli., xlviii, 10-11.
2. Marc, ix, 11 ; Matth., xvii, 11.
3. Ms. Sinaïtique et autres témoins : τί οὖν ; Ἠλείας εἶ ; Ms. Vatican : σύ οὖν τί ; Origène : τί οὖν ; σύ Ἠλίας εἶ ; Texte reçu : τί οὖν ; Ἠλίας εἶ σύ.
4. Marc, ix, 13 ; Matth., xvii, 12-13.
5. Matth., xi, 14 ; cf. Luc, i, 17 : ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἠλεία.
6. Meyer-Weiss, *Johannes* (8e éd.), 81.

cette arrière-pensée que le retour d'Élie était réservé pour le dernier avènement, et considérait-il plutôt le ministère de Jean comme une figure du rôle qu'Élie devait jouer à la fin des temps. L'évangéliste suppose chez les interlocuteurs de Jean l'idée de deux précurseurs, Élie et le « prophète ». Or, dans l'Apocalypse, le dernier avènement du Messie est préparé par deux témoins qui ont toute chance de correspondre à Élie et au prophète dont il est question ici[1]. Les deux écrits johanniques dépendraient au fond, sur ce point particulier, de la même tradition[2].

Puisque Jean-Baptiste n'était ni le Christ ni Élie, il devait être « le prophète ». Le texte grec a l'article[3]; bien que le latin de la Vulgate puisse s'entendre d'un prophète en général, et que, pour cette raison même, la tradition ecclésiastique de l'Occident l'ait ainsi compris, il s'agit certainement d'un personnage déterminé, que l'évangéliste a cru désigner d'une façon assez claire. La tradition concernant Élie précurseur était générale chez les Juifs, et c'est pourquoi Élie aura été nommé le premier. Celle qui regardait le second précurseur était sans doute beaucoup moins répandue, et l'on peut croire même qu'il y avait discussion sur son identité, en sorte que la meilleure façon de désigner ce personnage était de l'appeler simplement « le prophète », comme il s'appelait dans le texte où l'on

1. Ap., xi, 3. Les deux témoins paraissent être Moïse et Élie (cf. v. 6, et les deux témoins de la transfiguration du Sauveur dans les Synoptiques).

2. La critique, après avoir contesté l'unité d'auteur, paraît en voie de revenir sur ce point à l'opinion traditionnelle. Voir *Revue*, II, 445, 464.

3. Ὁ προφήτης, vv. 21, 25; cf. vi, 14; vii, 40. Certains critiques ont pensé à Jérémie, d'après Matth., xvi, 14; d'autres au serviteur de Iahvé, dans la seconde partie d'Isaïe. On ne voit pas pourquoi ces personnages ne seraient pas expressément désignés, comme l'est Élie. Peut-être la question posée a-t-elle quelque rapport avec Matth., xi, 9; Luc, vii, 26. Les commentateurs latins n'étaient pas peu embarrassés de concilier ces passages, où Jésus dit que Jean était prophète, avec la négation du Baptiste. Voir Maldonat, *op. cit.*, II, 433.

pensait trouver l'annonce de sa venue. « Le prophète » en question n'est pas autre, en effet, que celui dont il est parlé au livre du Deutéronome[1] : « Iahvé ton Dieu te suscitera parmi ton peuple et tes frères un prophète comme moi : tu l'écouteras. » Le sens historique du passage ne vise probablement pas un prophète en particulier, mais le ministère prophétique en général, car le contexte, traitant du vrai et du faux prophète, se rapporte à deux catégories de personnes et non à deux individus. Toutefois il était facile d'interpréter en un sens messianique le verset qui vient d'être cité, et cette application se fit de deux manières. Il est sûr que les premiers chrétiens entendirent ce verset du Messie lui-même. On le voit allégué à deux reprises dans le livre des Actes[2] comme ayant son accomplissement en Jésus. Mais il semble que la tradition juive ait été plutôt favorable à l'idée d'un prophète jouant le rôle de précurseur, et que les uns identifiaient avec Élie, d'autres avec Moïse, d'autres avec Jérémie[3]. Dans les deux dernières hypothèses, il y avait deux précurseurs, Élie et « le prophète ». Jean-Baptiste avait parfaitement conscience de n'être pas plus Moïse ou Jérémie qu'il n'était Élie. Cette fois encore il répond sans phrase : « Non », et cette réponse n'est pas faite seulement dans le sens de la

1. Deut., xviii, 15.

2. Act., iii, 22 ; vii, 37. Jean, i, 45, ne prouve pas que l'évangéliste ait eu en pensée la même application que l'auteur des Actes ; car, dans ce passage, Moïse représente la Loi avec toutes les prophéties messianiques qu'elle peut contenir. La comparaison des autres passages du quatrième Évangile ne permet guère non plus de croire qu'il soit question du Messie en cet endroit. Il s'agit toujours du « prophète » annoncé par Moïse.

3. Matth., xvi, 14. Le souvenir de Jérémie était entouré des légendes les plus merveilleuses. Quant à Moïse, l'idée que son corps ne serait pas resté dans le tombeau avait cours parmi les Juifs au commencement de l'ère chrétienne. On la trouvait dans l'*Assomption de Moïse*, à l'endroit cité par s. Jude, où l'archange Michel était représenté disputant à Satan le corps du législateur hébreu.

question[1], mais probablement aussi dans le sens de l'évangéliste, si celui-ci identifiait « le prophète » à Moïse, précurseur du dernier avènement.

Les délégués du sanhédrin avaient épuisé la série des suppositions qui leur semblaient probables. En désespoir de cause, et pour obtenir une réponse positive, ils demandent à Jean de vouloir bien définir lui-même la mission qu'il s'attribue. On les a envoyés pour savoir ce qu'est le Baptiste, et jusqu'à présent ils n'ont appris qu'une chose, c'est que le Baptiste n'est rien de ce qu'ils avaient soupçonné. Ce résultat négatif ne satisferait pas le grand conseil. Puisque Jean n'est pas ce qu'ils ont cru, qu'il dise lui-même ce qu'il est, et le rapport qu'on doit faire à l'autorité contiendra un renseignement formel et direct. Alors le Précurseur rappelle, en s'en faisant l'application, le passage d'Isaïe[2] où les Synoptiques[3] signalent une prophétie de son ministère. Dans le texte original, l'objet du discours prophétique est le retour de la captivité : « Une voix crie : Préparez dans le désert le chemin de Iahvé ; tracez dans la solitude une route pour notre Dieu. » Dans les Synoptiques, qui citent le passage d'après la version des Septante, on lit : « Une voix crie dans le désert : Préparez le chemin du Seigneur ; rendez droits ses sentiers. » Dans le quatrième Évangile, il y a moins une citation expresse qu'une allusion au texte d'Isaïe ; mais l'allusion se rapporte visiblement à la version des Septante, ou mieux encore à la citation des Synoptiques[4]. Jean déclare qu'il est cette voix dont parle Isaïe, qui

1. Holtzmann, *op. cit.*, 46.

2. Is., xl, 3.

3. Marc, i, 2-3 ; Matth., iii, 3 ; Luc, iii, 4. On me permettra de renvoyer, pour le commentaire de ces passages, à mon travail sur les *Évangiles synoptiques*, p. 85-87.

4. La formule ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ devient εὐθύνατε τὴν ὁδὸν κυρίου.

invite les hommes à se préparer par la pénitence à l'avènement du royaume des cieux. Le chemin du Seigneur, qui était dans la prophétie l'image du retour triomphal que Iahvé réservait aux captifs de Juda, devient la figure du changement moral qui doit se produire chez tous les hommes soucieux d'avoir part au règne messianique. Les termes de la prophétie sont spiritualisés. Le désert de Syrie fait place au désert de Judée, et Jean lui-même se substitue au prophète. L'application du texte se fait selon le procédé exégétique désigné en théologie sous le nom de *sens spirituel*. Dans la bouche de Jean, les paroles d'Isaïe signifient simplement le prédicateur qui annonce le Messie et demande qu'on se prépare à le recevoir. S'il n'est ni le Messie, ni Élie, ni le prophète, il est le précurseur qu'on trouve signalé dans Isaïe. On exagère la portée des mots et on oublie qu'ils étaient fournis à Jean-Baptiste ou au narrateur par la tradition scripturaire, lorsqu'on prête à Jean l'intention de se réduire en quelque sorte lui-même à la notion abstraite d'une simple voix, et de se dépouiller de tout caractère personnel [1]. Il est vrai seulement que Jean explique sa mission sans faire valoir aucunement sa personne [2].

Un problème fort délicat a été soulevé par les critiques à propos de ce passage. Beaucoup soutiennent que Jean-Baptiste n'a pu se faire lui-même l'application du texte d'Isaïe et que l'évangéliste a composé sa réponse d'après la citation des Synoptiques. Les critiques se croient tout à fait sûrs de leur conclusion, à cause de la dépendance où se trouve le texte du quatrième Évangile relativement aux Septante et à la tradition synoptique. L'évangéliste seul, et non le Précurseur, a pu citer Isaïe d'après le grec. Donc c'est l'évangéliste qui, d'après les Synoptiques, en

1. Baur, Holtzmann.
2. Meyer-Weiss, *op. cit.*, 82.

enchérissant sur eux, a fait prononcer à Jean la citation des Septante ; la tradition synoptique serait encore dominée par le sentiment que cette application du texte à Jean-Baptiste est d'origine chrétienne et ne remonte pas jusqu'au Précurseur. Mais la question est à la fois littéraire et historique. Pour ce qui est de son côté littéraire, c'est-à-dire de la forme actuelle du discours dans le quatrième Évangile, on doit tenir pour très probable, sinon certain, qu'elle est due à l'évangéliste. Reste le côté historique, à savoir l'allégation du texte prophétique sous une forme un peu différente de celle que nous lui voyons dans les Évangiles. Or il ne paraît pas impossible que Jean se soit fait l'application du passage tel qu'il se lisait dans l'hébreu et que cette circonstance même ait déterminé la citation des Synoptiques. On ne saurait aller plus avant, si l'on se tient au point de vue purement critique, l'hypothèse contraire à l'historicité de la citation étant favorisée par l'état des textes et aussi par le caractère théologique du quatrième Évangile, où les idées générales de l'auteur influencent d'ordinaire les discours qu'il rapporte. Du moins convient-il d'observer que si l'application de ce passage d'Isaïe a été faite par la tradition synoptique, si l'on ne peut prouver que la tradition juive l'ait entendu en un sens messianique, il n'est pas prouvé que Jean-Baptiste n'ait pu lui-même y découvrir le premier un rapport spécial avec sa propre mission. L'hébreu se prête moins que le grec à l'idée d'une prédication au désert. Mais l'exégèse du temps n'était pas fort scrupuleuse en matière de parallélisme. Au lieu d'expliquer le quatrième Évangile par la tradition synoptique, ce serait le quatrième Évangile qui expliquerait la tradition synoptique : celle-ci aurait pour point de départ l'usage que le Précurseur avait fait du texte d'Isaïe. Ce que les trois premiers Évangiles nous présentent comme l'enseignement de Jean-Baptiste n'est qu'un choix de sentences où l'on ne

peut même voir un résumé complet de sa prédication. Rien donc n'empêche que le quatrième Évangile ait pu rapporter des paroles de Jean, très authentiques pour le fond, que les Synoptiques n'auraient point gardées.

Après la déclaration positive du Baptiste, l'entretien aurait pu se clore. Mais les délégués, ou du moins quelques-uns d'entre eux, ne se tenaient pas encore pour satisfaits. La réponse de Jean n'était pas fort intelligible pour des gens qui n'étaient pas accoutumés à voir dans le passage d'Isaïe une prophétie messianique. L'évangéliste donne assez à entendre qu'ils ne remarquèrent pas la portée réelle de la citation prophétique, puisqu'il leur fait poser tout de suite une question qui ne tient pas compte de la réponse obtenue. Cette question, observe-t-il, fut faite par des pharisiens. Ils demandèrent à Jean pourquoi il se mêlait de baptiser, n'étant ni le Christ, ni Élie, ni le prophète annoncé par Moïse. La phrase d'introduction est un peu ambiguë et présente une légère variante dans les manuscrits. Les plus anciens témoins [1] n'ont pas l'article devant le mot « envoyés », comme s'il ne s'agissait pas tout à fait ou pas du tout des mêmes personnages qu'auparavant. Origène [2], qui a cette lecture, admet deux ambassades : la première, composée de prêtres et envoyée par les Juifs de Jérusalem ; la seconde, choisie parmi les pharisiens (de Jérusalem ?) et envoyée par eux. Dans le texte ordinaire, suivi par la Vulgate latine, il y a l'article [3], en sorte que les mêmes interrogateurs demeurent en présence de Jean-Baptiste et que la qualité de pharisiens paraît leur être attribuée en

1. Mss. et Origène. L'omission accidentelle de l'article *οἱ*, après *καί* (Meyer-Weiss, *loc. cit.*), est possible, mais il est bien plus vraisemblable qu'on l'aura ajouté pour donner plus de facilité à la construction et au sens.

2. *In Joan.*, II, 8 ; éd. Brooke, I, 120.

3. Καὶ [οἱ] ἀπεσταλμένοι ἦσαν ἐκ τῶν Φαρισαίων. Vulgate : « Et *qui* missi fuerant, erant ex Pharisaeis. »

cet endroit pour expliquer la nature de la question qui suit. Contre l'opinion d'Origène on allègue à bon droit que la question posée par les pharisiens fait suite à la conversation précédente et que l'économie du récit ne favorise pas l'hypothèse d'un changement d'interlocuteurs. D'autre part, l'idée que tous les délégués auraient été pharisiens semble peu compatible avec leur situation de prêtres. Dans la suite de l'Évangile[1] la distinction des prêtres (sadducéens) et des pharisiens est assez nettement marquée pour que l'auteur ne puisse être soupçonné d'avoir confondu ici les uns avec les autres. Il n'y a pas eu deux ambassades, mais comme il y a deux phases dans le récit, il y avait aussi deux éléments dans la députation des Juifs, les mêmes que Jésus rencontra devant lui à Jérusalem, à savoir les prêtres et les pharisiens. L'omission de l'article dans les anciens témoins a sa raison d'être ; elle correspond à une nuance de pensée tout à fait claire pour l'évangéliste, mais qui devait l'être beaucoup moins pour ses lecteurs. On doit traduire : « Et il y avait (dans la légation) des envoyés pharisiens. » Si leur présence n'a pas été signalée d'abord, c'est que les prêtres devaient parler les premiers. L'auteur avait en esprit l'idée que les mêmes Juifs, conduits par les prêtres et les pharisiens, qui devaient être réfractaires à l'enseignement de Jésus, avaient commencé par recevoir, sans en profiter, le témoignage de son Précurseur. Il les montre donc, en la personne de leurs délégués, provoquant Jean-Baptiste à leur dire des vérités qui seront inutiles, comme doivent l'être celles qu'ils entendront du Sauveur. Les prêtres n'ont pas mieux compris que les pharisiens la réponse de Jean ; mais ce sont des politiques et ils se taisent. L'endurcissement des pharisiens a quelque chose de passionné et d'agressif que leur question est destinée

1. Cf. VII, 32, 45.

à révéler. Ainsi s'expliquent, au point de vue de l'auteur, la mention des pharisiens et le sens de leur intervention. Il n'y a pas lieu de leur attribuer déjà une malice particulière et des intentions perfides [1], ni de les supposer scandalisés par l'introduction du rite baptismal où ils auraient vu une nouveauté dangereuse [2], ni d'admettre qu'une tradition juive réservait le baptême au Christ ou aux prophètes [3]. Leur discours ne signifie pas autre chose que ce qu'il dit, à savoir que Jean, n'étant, de son propre aveu, ni le Messie, ni le prophète précurseur du Messie, n'a aucune raison de baptiser en vue du royaume des cieux. Le rite baptismal n'a rien en soi qui les choque ; on sait que, pour leur propre compte, ils pratiquaient toutes sortes d'ablutions ; mais baptiser en vue du règne messianique lorsqu'on n'a rien de commun avec le Messie, c'est ce qui excite chez eux un étonnement mêlé d'impatience et de dérision. La citation d'Isaïe a été pour eux comme non avenue. Ils sont dès maintenant sourds et aveugles ; sourds et aveugles ils resteront.

La réponse de Jean reproduit, avec de légères modifications, le passage le plus caractéristique de sa prédication, telle que l'analysent les trois premiers Évangiles [4] : « Pour moi » dit-il, « je baptise dans l'eau ». Ces paroles tournent l'esprit du lecteur vers celui qui baptisera « en esprit » et qui est mentionné en termes exprès dans le passage correspondant des Synoptiques. « Il se tient » déjà « au milieu » des Juifs « sans qu'ils le connaissent » ; « bien qu'il vienne après » Jean, il est infiniment plus grand que lui, et Jean ne se croit pas « digne de dénouer le cordon de son soulier ». Il est évident que, pour bien comprendre ces paroles du Baptiste, il faut avoir

1. Opinion de plusieurs Pères.
2. Luther, Godet.
3. Ammonius, s. Thomas, Maldonat.
4. Cf. Marc, I, 7-8. Math. III; Luc, III, 16; Jean, I, 26-27.

sous les yeux ou dans la mémoire le texte des Synoptiques ; et les pharisiens ne l'avaient pas. Le texte du quatrième Évangile n'a donc pas été conçu en vue de l'exactitude historique, mais pour l'instruction des fidèles qui connaissent les paroles traditionnelles et qui en trouvent ici l'interprétation. L'auteur a si bien en vue ses lecteurs et la preuve à tirer du témoignage de Jean, qu'il ne songe plus désormais à l'ambassade ni à l'impression qu'elle put retenir des propos tenus par le Baptiste. Il est préoccupé seulement de prendre date et de marquer l'endroit où Jean rendit témoignage au Messie qui allait venir. Comme le texte des Synoptiques est ici la source de l'Évangile johannique et représente par rapport à ce dernier la forme historique du discours, on aurait probablement tort d'insister sur les menus détails pour en déduire des renseignements de fait. La formule : « quelqu'un se tient au milieu de vous », ne prouve pas que Jésus soit déjà au bord du Jourdain, dans l'auditoire du Précurseur, près de ceux qui l'interrogent, connu de lui seul et ignoré des autres [1]. Une si grande précision ne paraît pas exister dans la pensée de l'évangéliste. Peut-être même est-il plus conforme à la perspective qu'il veut nous ouvrir, de penser que Jean lui-même, tout en sachant que le Messie existe, qu'il est tout près de se manifester, ne connaît pas encore Jésus, et que les mots : « au milieu de vous », ont une signification indéterminée, comme dans les autres Évangiles. Le gnostique Héracléon [2] avait remarqué déjà que les paroles de Jean ne sont pas une réponse directe à la question posée ; il en concluait que le Précurseur avait dit ce qu'il avait dans l'esprit, sans s'inquiéter autrement de ce qu'on lui demandait. Mais l'incohérence n'existe que dans la forme du dialogue ; elle résulte de ce que l'évangé-

1. Schanz, *op. cit.*, 117.
2. Dans Origène, *op. cit.*, VI. Brooke, I, 146.

liste a utilisé pour sa relation un texte dont il n'a pas sensiblement modifié l'ordonnance primitive et qui n'avait pas été rédigé en vue de l'interrogation à laquelle maintenant il est rattaché. La correspondance existe dans les idées. Jean baptise dans l'eau, il ne s'attribue pas le baptême en esprit qui appartient au Messie, et par là il se justifie du reproche qu'on paraît lui faire, d'afficher, en baptisant, des prétentions messianiques ; il atteste que le Messie est déjà sur la terre et par là il donne la raison d'être de son baptême d'eau, c'est-à-dire de sa mission préparatoire, qui est réelle, bien que lui-même ne soit aucun des précurseurs attendus par les Juifs [1]. L'idée du témoignage prime tout. Si Jean parle de l'ignorance des pharisiens à l'égard du Messie, ce n'est pas pour leur en faire un reproche, qui serait injuste, ni pour fournir de sa mission prophétique une preuve qui pour le moment serait invérifiable. Jean a rendu témoignage au Sauveur en présence des Juifs avant que Jésus ne commençât à prêcher, quand nul ne soupçonnait qu'il fût le Messie, et probablement quand Jean lui-même ne l'avait encore jamais vu : voilà ce que l'évangéliste tient à nous faire entendre, et toute la mise en scène, tout le développement du dialogue se résument dans cette unique assertion.

Le témoignage fut rendu à l'endroit « où Jean baptisait », c'est-à-dire « à Béthanie au-delà du Jourdain ». Ce lieu est indiqué pour situer le témoignage et lui donner plus de relief. Le quatrième Évangile offre plus d'un exemple de cette précision voulue et frappante dans certains détails, associée à beaucoup de vague dans l'ensemble des récits, à une manière presque uniforme, gouvernée par une intention identique, de traiter les discours qui y sont plus ou moins encadrés et qui constituent, dans la pensée de l'auteur, l'élément principal du livre, auquel

1. Meyer-Weiss, *op. cit.*, 83.

tout le reste est subordonné. Beaucoup de manuscrits et, parmi les plus anciens témoins, la version syriaque du Sinaï, lisent, au lieu de *Bethania*, *Bethabara*. Cette dernière leçon, qui a compté autrefois de nombreux partisans et provoqué même d'assez vives querelles entre les théologiens et les premiers éditeurs du texte grec, est aujourd'hui presque universellement abandonnée. On a reconnu qu'elle avait été vulgarisée par Origène. Le grand exégète a donné lui-même les raisons qui lui avaient fait préférer la lecture *Bethabara*, dont il ne dit pas nettement qu'il ait trouvé trace dans les manuscrits, à la lecture *Bethania*, qui, de son propre aveu, était alors celle de presque tous les exemplaires [1]. Il ne connaissait pas, le long du Jourdain, d'endroit appelé *Bethania*, mais il avait ouï parler d'un lieu appelé *Bethabara* [2], où l'on disait que Jean avait baptisé. Ce nom-là, dit-il, qui signifie « maison de préparation [3] », répond bien à ce qu'a été le baptême de Jean par rapport au ministère du Seigneur, tout comme celui de *Bethania*, « la maison d'obéissance [4] », convenait à la patrie de Lazare, de Marthe et de Marie. Au témoignage presque unanime des manuscrits Origène oppose ainsi trois raisons, dont les deux premières seules ont une certaine consistance, mais ne sauraient, semble-

1. Ὅτι μὲν σχεδὸν ἐν πᾶσι τοῖς ἀντιγράφοις κεῖται Ταῦτα ἐν Βηθανίᾳ ἐγένετο· οὐκ ἀγνοοῦμεν, καὶ ἔοικε τοῦτο καὶ ἔτι πρότερον γεγονέναι· καὶ παρὰ Ἡρακλέωνι γοῦν Βηθανίαν ἀνέγνωμεν. *Op. cit.*, VI, 40 ; Brooke, I, 157.

2. Var. Βηθαρά. La leçon Βηθαβαρᾶ semble garantie par l'étymologie qu'Origène attribue au nom ; cf. *Jug.* vii, 24. Les correcteurs du ms. Sinaïtique et de la version harcléenne recommandent la lecture Βηθαραβᾶ (cf. Jos. xv, 6), qui paraît en rapport avec une hypothèse d'exégète sur le lieu du baptême.

3. Οἶκος κατασκευῆς, ce qui supposerait en hébreu בית־בנא. Le sens primitif a dû être plutôt « maison de passage » בית־עברה.

4. Οἶκος ὑπακοῆς, ce qui suppose en hébreu בית־ענוה. Étymologie fort sujette à caution. On propose בית־אניה, « maison du bateau », tout en observant que la Béthanie du mont des Oliviers devrait avoir une autre explication. L'orthographe sémitique était sans doute בית־עניה.

t-il, prévaloir contre les anciens témoins du texte. Où était Bethabara? Origène ne le dit pas, et probablement il ne le savait pas d'une manière très précise; mais l'endroit qu'on lui avait indiqué doit être, selon toute vraisemblance, identifié au gué d'Abara, non loin de Beisan[1]. Chose digne de remarque, il ignore entièrement la tradition qui met en face de Jéricho le lieu du baptême de Jésus. Il faut croire que cette tradition n'avait pas alors la solidité qu'on lui reconnaît volontiers aujourd'hui, ou que peut-être même elle n'existait pas encore. Celle qui a été recueillie par Origène mérite la considération de l'exégète et de l'historien, surtout si elle se trouve indirectement confirmée par certaines données des Évangiles. On invoque d'ordinaire en sa faveur les indications chronologiques relatives à l'histoire de Lazare : au moment où l'ami de Jésus tombe malade, le Sauveur est sur la rive gauche du Jourdain « à l'endroit où Jean avait baptisé d'abord[2] », c'est-à-dire à l'endroit même où le montre notre récit; deux jours se passent après que Jésus a reçu le message de Marthe et de Marie; puis il annonce aux siens que Lazare est mort, et qu'il faut retourner en Judée; quand il arrive à Béthanie, Lazare est depuis quatre jours dans le tombeau. Tout porte à croire que Jésus a parlé de la mort de Lazare au moment où son ami expirait, et qu'il s'est dirigé tout aussitôt vers la Judée. L'évangéliste suppose donc plusieurs journées de marche entre le lieu du baptême et la Béthanie de Lazare. Il est tout à fait contraire à l'esprit de la narration d'admettre que Jésus aura invité ses disciples à partir pour la Judée et qu'il aura attendu encore deux ou trois jours pour se mettre en route. Quand on aborde cette histoire sans parti pris, on ne peut résister à l'impression que le point où Jésus se

1. L'ancienne Bethsean (Scythopolis).
2. Jean, x, 40.

trouve est à une assez grande distance de celui où il veut se rendre et que la Judée même y apparaît comme un pays qui n'est pas tout proche. Il est au moins singulier que l'évangéliste parle de la Béthanie où demeurait Lazare comme s'il ne connaissait pas et n'avait pas signalé déjà un autre endroit du même nom. Un mot sur la distinction des deux Béthanies[1] semble d'autant plus exigé qu'elles doivent être censées présentes l'une et l'autre à la pensée du narrateur. On dirait que celui-ci connaît une seule Béthanie, celle de Lazare et de ses sœurs. Un autre indice du même genre est fourni par le rapport chronologique de la vocation des disciples avec le miracle de Cana : Jésus est encore auprès de Jean quand il appelle à lui André et Simon-Pierre[2]; le lendemain, il part pour la Galilée et il appelle Philippe et Nathanaël[3]; le surlendemain, il est à Cana[4]. L'endroit du baptême était donc bien plus rapproché de la Galilée que de la Judée. Ce dernier argument conserverait toute sa force lors même qu'on tiendrait pour artificielles les données chronologiques de l'Évangile, car l'auteur n'aurait guère pu adopter, fût-ce à un point de vue didactique, une combinaison incompatible avec la topographie admise par lui-même. Enfin l'on n'a pas le droit de raisonner sur ce sujet comme si Origène avait introduit dans les manuscrits une leçon inconnue avant lui et créée par lui. Sa façon de parler ferait plutôt

1. Il va sans dire que l'indication : « bourg de Marthe et de Marie sa sœur » (Jean, xi, 1), n'est pas destinée à cet effet. C'est une référence implicite à la tradition concernant les deux sœurs (cf. Luc, x, 38), un moyen tout naturel de faire connaître Béthanie aux lecteurs de l'Évangile, mais qui ne serait pas suffisant pour prévenir une confusion possible entre deux localités du même nom.

2. Jean, i, 35-43.

3. Jean, i, 44-52.

4. Jean, ii, 1. L'argument subsiste encore si l'on entend le surlendemain par rapport au dernier jour indiqué auparavant, car il n'y a qu'un jour de marche entre le départ et les noces.

croire qu'un petit nombre de manuscrits avaient déjà la leçon *Bethabara*. Ses raisonnements tendent à compenser par l'autorité de la tradition historique ce qui manque à cette leçon du côté de la tradition littéraire. Quant à l'interprétation allégorique du nom, il ne faudrait pas croire que le père de la critique scripturaire y attachât beaucoup plus de force probante que nous ne faisons nous-mêmes. C'est une moralité ingénieuse qui se greffe sur la conclusion de l'historien et qui ne serait pas à elle seule, même pour lui, une raison décisive. La leçon d'Origène pourrait donc n'être pas aussi mauvaise que la plupart des exégètes de notre temps sont enclins à le penser. Un nom propre fort rare a pu de bonne heure être altéré dans les manuscrits et faire place à un nom beaucoup plus connu, qui se trouve être par rapport à l'autre une leçon facile, l'objection que le site géographique de la vraie Béthanie fournit à l'exégète étant tout de suite écartée par l'hypothèse de deux Béthanies. Dans l'état des témoignages, il semble prudent de ne pas se prononcer d'une manière absolue; on doit considérer comme plus sûre la leçon *Bethania*, mais il ne faut pas se presser de condamner l'autre, qui a sa probabilité. En tout cas, le lieu du baptême doit être placé assez loin au nord sur la rive gauche du Jourdain [1]. Un savant commentateur a conjecturé que *Bethania* et *Bethabara* pourraient être deux noms du même lieu [2]. A tant faire que de mêler à la critique un peu de divination, mieux vaudrait dire que c'est le même mot et que

1. « Jedenfalls muss ein Ort am nördlichen Jordan gemeint sein. » Schanz, *op. cit.*, 118. On objecte que Beth-bara, dans *Jug.* vii, 24, paraît situé sur la rive droite; mais le gué de Bethabara devait, je pense, atteindre les deux rives. Les textes évangéliques ne prouvent pas que le lieu du baptême doive être compris dans la partie de la vallée où le sol est naturellement stérile, ou bien ils prouveraient que Jean n'a jamais pu baptiser à Énon, près de Salim (Jean, iii, 23). Voir cependant Lagrange, *Revue biblique*, 1895, p. 502-512.

2. Schanz, *loc. cit.*

la vraie écriture de ce mot pourrait bien ne pas être *Bethania*[1].

Depuis Baur, ce début de l'histoire évangélique a été regardé par la plupart des exégètes rationalistes comme un emprunt fait aux récits de saint Marc, saint Matthieu et saint Luc. La narration synoptique aurait fourni tous les éléments de la mise en scène et le thème des discours. Le travail propre de l'auteur aurait consisté en une sorte de broderie à la fois romanesque et théologique dont il n'y aurait absolument rien à tirer pour l'histoire. Baur était allé même jusqu'à penser que l'évangéliste avait imaginé de faire venir le Sauveur à Béthanie afin que Jésus partît d'une Béthanie pour commencer son ministère, comme il devait partir d'une autre Béthanie pour le terminer. Cette hypothèse par trop ingénieuse n'a plus besoin d'être réfutée. Il n'est pas nécessaire non plus de montrer que l'évangéliste savait fort bien que la Béthanie de Lazare était sur le mont des Oliviers et n'a pas eu un seul instant la pensée d'y placer le baptême de Jésus. Mais d'autres difficultés subsistent, fondées sur la dépendance manifeste de la relation johannique à l'égard des Évangiles synoptiques. Cette dépendance a été d'ailleurs passablement exagérée par les critiques. On croit retrouver dans saint Marc, à l'endroit où il parle des Judéens et des habitants de Jérusalem qui venaient à Jean, et dans saint Matthieu à l'endroit où il parle des pharisiens et des sadducéens qui demandaient le baptême, les passages qui ont suggéré l'idée de l'ambassade envoyée à Jean par le sanhédrin[2]. On insiste principale-

1. La version syriaque du Sinaï a la leçon *Bethabara*. On dit que cette version a été influencée par Origène. Mais elle représente un texte fort ancien ; si ce texte, plus ancien qu'Origène, n'avait pas été influencé par lui, *Bethabara* se trouverait posséder un témoin de premier ordre, et le grand docteur serait un peu vengé de ses modernes détracteurs.

2. Marc, I, 5 ; Matth. III, 7.

ment sur le passage de saint Luc où il est dit que le peuple se demandait si Jean n'était pas le Christ[1]. On veut même que la question posée dans les Synoptiques touchant la valeur du baptême de Jean, et qui demeure sans réponse, ait été résolue avec intention dans notre Évangile[2]. On reconnaît dans les Synoptiques tous les matériaux des discours prêtés à Jean, et l'auteur n'aurait fait que les adapter au cadre de son récit[3]. Une part de vérité se trouve dans ces remarques, et même on peut dire que presque tous les rapports dont on parle ne sont pas imaginaires mais réels. On oublie seulement que le récit n'est pas à prendre pour cela comme une simple adaptation des données synoptiques. Certains traits accusent des informations personnelles dont la sûreté ne paraît pas contestable. Ce qu'a écrit l'auteur touchant le lieu où Jean baptisait ne tient pas à sa doctrine théologique et n'a rien que de vraisemblable au point de vue de l'histoire. La connaissance des opinions juives sur le Messie, Elie, « le prophète[4] », offre aussi un caractère personnel. La tradition concernant le séjour du Précurseur en Pérée a toutes les garanties possibles d'authenticité : c'est en remontant la rive gauche du Jourdain que Jean put avoir maille à partir avec Hérode Antipas. Sous la forme parfois un peu fuyante de la narration se cache donc un fond solide. L'auteur a des souvenirs qui lui permettent de voir et de présenter sous un jour différent le tableau

1. Luc, III, 15.
2. Marc, XI, 27-33; Matth. XXI, 23-27; Luc, XX, 1-8.
3. Marc, I, 7-8, et parallèles, *supr. cit.*; Marc, VIII, 28; Luc, IX-19.
4. Holtzmann (*op. cit.*, 50) dit que l'évangéliste suppose acquise l'opinion chrétienne qui trouvait le Messie dans Deut. XV, 18; mais il n'est pas prouvé que l'application de ce passage au Messie n'ait pas été faite d'abord par des Juifs, et il n'est pas prouvé non plus que l'évangéliste lui-même ait fait cette application. L'opinion des Juifs sur « le prophète » n'est pas présentée comme fausse dans le quatrième Évangile, si ce n'est pour autant qu'on voudrait l'appliquer à Jean-Baptiste ou à Jésus et voir en eux Moïse, Élie ou Jérémie revenus sur la terre.

esquissé par les Synoptiques. Un mélange s'opère de ce qu'il sait avec ce qu'il a lu, sous l'influence de la pensée qui domine tout le livre. C'est ce qui fait que l'auteur a l'air d'être à la fois un témoin qui a vu, un lecteur qui a voulu interpréter, et un théologien qui a médité ce qu'il raconte. Il faut le prendre tout entier si l'on ne veut pas être injuste envers lui. La théologie établit dans son œuvre l'unité de la perspective, mais il y a comme un double arrière-plan où l'on entrevoit l'histoire vécue et l'histoire lue, qui supportent la spéculation doctrinale.

Les commentateurs ne sont pas d'accord sur le temps où il convient de placer l'entrevue de Jean-Baptiste avec les envoyés du sanhédrin. Presque tous la mettent après le baptême du Sauveur : ils s'appuient sur ce que, dans le paragraphe suivant, le baptême semble être un fait accompli ; or, le baptême n'a pas eu lieu le jour où la légation est venue trouver le Précurseur ; donc il faut admettre que le récit du quatrième Évangile commence après le baptême de Jésus et le séjour au désert. Quelques-uns cependant admettent que le baptême a eu lieu le jour même de l'ambassade ou bien le lendemain. La question ne peut être résolue qu'après examen du témoignage concernant le baptême de Jésus. Observons cependant que le rapport si étroit des réponses de Jean dans le quatrième Évangile avec le résumé de sa prédication dans les trois premiers, donne à penser qu'il y a un parallélisme exact entre la relation johannique et la relation synoptique, et que toutes les deux servent d'introduction au baptême. Origène a fort bien saisi ce rapport, et, sans s'arrêter aux difficultés qui en résultent pour la concorde évangélique, difficultés qu'il sentait bien n'être pas réelles, il n'a pas craint d'affirmer l'identité des situations, nonobstant la différence des cadres [1]. Dans les Synoptiques, la

1. Origène suppose même que l'apostrophe aux pharisiens et aux sadducéens, dans MATTH. III, 7-10, est à placer entre JEAN, I, 24 et 25. *Op. cit.*, VI, 22, 32 (BROOKE, I, 137, 148).

déclaration de Jean touchant le Messie qui vient n'est presque pas circonstanciée; on peut dire même qu'elle ne l'est pas du tout en saint Marc, et que les traits généraux indiqués dans saint Matthieu et dans saint Luc se retrouvent particularisés dans saint Jean. Partout elle sert de préambule à l'Évangile proprement dit, au ministère de Jésus. Il serait tout à fait étrange que l'Évangile johannique eût son commencement en dehors de son cadre historique, et c'est ce qui arriverait si le baptême de Jésus était censé antérieur au témoignage de Jean. La proposition capitale du prologue : « Le Verbe s'est fait chair » résume la doctrine de l'Évangile sur Jésus-Messie, elle ne marque pas précisément le début de son apparition sur la terre, et, pour autant qu'elle entre dans la perspective historique, elle est orientée vers le baptême, non vers la naissance de Jésus [1].

Neuilly-sur-Seine.

ALFRED LOISY.

1. Voir *Revue*, II, 145.

ROME

VILLE SAINTE AU Ve SIÈCLE

Les premières années du ve siècle sont décisives dans l'histoire de Rome : la splendeur morale de la métropole chrétienne éclate d'autant plus qu'elle coïncide avec l'anéantissement de sa puissance matérielle. Elle était prise, en 410.

Nous n'avons pas à entrer dans le détail si tragique de ces événements : ils sont racontés avec saisissement par les écrivains de cette époque. Pendant trois jours selon les uns, six jours selon les autres, Rome fut la proie des barbares ; elle fut pillée avec méthode, les merveilles qu'elle possédait encore furent brisées ou dispersées, les métaux précieux qui ornaient ses monuments furent arrachés par les mains avides des Goths ou fondus par l'incendie ; des milliers de Romains furent massacrés et les bras manquèrent pour donner la sépulture aux cadavres [1].

Cette catastrophe avait tellement frappé les esprits que les païens essayèrent d'en tirer parti contre le christianisme triomphant. Rome a été détruite, disaient-ils, parce que les dieux n'y sont plus honorés, parce que les sacrifices sont proscrits, parce que un culte étranger a chassé les divinités de la patrie. D'ailleurs, qu'avaient donc fait les apôtres et les martyrs des chrétiens pour sauver

1. Gregorovius, *Hist. de la cité de Rome* (trad. ital.), t. I, p. 165 et suiv.

leurs fidèles? « Rome a le corps de S. Pierre, le corps de S. Paul, le corps de S. Laurent et de beaucoup d'autres martyrs et Rome est dévastée, anéantie, incendiée! que de morts moissonnés par la faim, la peste et le glaive! où sont donc les tombeaux des apôtres? » Cette objection est curieuse, car elle montre bien l'extension qu'avait pris à Rome le culte des apôtres et des martyrs. Un siècle ne s'est pas encore écoulé depuis que l'Église a enfin reçu la liberté, et déjà ses saints sont considérés comme les protecteurs en quelque sorte officiels de la cité. Elle était si grave et si répandue que saint Augustin jugea nécessaire d'y répondre dans un de ses sermons[1]. « Eh quoi! dit-il, les sanctuaires des martyrs qui doivent vous préparer au ciel, auraient dû servir à protéger les théâtres, les théâtres de vos folies! Vraiment, S. Pierre est mort, ses reliques reposent à Rome à seule fin d'empêcher la ruine de vos théâtres![2] » Dans cette catastrophe de 410, Augustin ne voit qu'un nouveau triomphe du christianisme sur le paganisme. Comme il le dit ailleurs, tout ce qui rappelait dans Rome la Babylone de l'Apocalypse, ce qui faisait ressembler cette cité à l'antique Sodome, tout cela s'est écroulé; le feu allumé par les hordes d'Alaric, a purifié Rome qui est sortie de ce creuset providentiel plus chrétienne et plus admirable.

Jusque là, on était attiré dans cette ville autant, sinon plus, par ses monuments païens que par ses souvenirs chrétiens; désormais, ce sont exclusivement les catacombes et les églises qui appelleront à Rome, avec une force irrésistible, les pèlerins du monde entier. Jusqu'alors, la gloire profane de Rome frappait les imaginations autant, sinon plus, que sa sainteté; désormais, ce sera

1. S. Augustin, *Sermon*, 296. *Patrol. lat.*, col. 1352.

2. *Ibid.* : « Ideo mortuus est Petrus et Romæ positus est ut lapides de theatro non caderent! »

son caractère sacré. Matériellement, ce sera une cité vulgaire, réduite à la mesquine condition de capitale déchue, couverte de ruines et de misère ; moralement, elle apparaîtra comme la Ville Éternelle, la Ville d'Or, la Ville Sainte, et ce contraste entre ces pompeuses appellations et son état matériel, fera mieux ressortir sa grandeur purement spirituelle et chrétienne. En déplorant amèrement ces catastrophes de 410[1], S. Jérome se rattachait au passé ; en s'en félicitant, S. Augustin prévoyait les temps nouveaux et la splendeur religieuse de Rome au moyen âge.

Aussi, au commencement du Ve siècle, nous voyons le mouvement des pèlerinages se poursuivre et s'accentuer. Dans plusieurs de ses lettres, S. Paulin de Nole déclare qu'il a la pieuse habitude de venir célébrer à Rome même la solennité des saints apôtres. En 399, il annonce à son ami Severus[2] qu'il est allé à Rome pour cette occasion ; il a passé dix jours dans la ville sainte et il n'a pas trouvé un seul instant pour écrire à son ami, parce que l'après-midi, il était occupé par les visites, et qu'il passait tous les matins en prières dans les sanctuaires des apôtres et des martyrs : « ante meridiem in votis nostris, quorum cura veneramus, per apostolorum et martyrum sacras memorias consumentes. » A son retour à Nole, il fut malade, mais il ne renonça pas à sa pieuse habitude. L'année suivante, il écrit à son ami Delphinus, évêque de Bordeaux[3], qu'il a été accueilli avec bienveillance par le pape Anastase, lorsqu'il est allé faire son pèlerinage accoutumé au tombeau des Apôtres : « cum *sollemni consuetudine* ad beatorum apostolorum natale venissemus. » En 406[4], nous

1. Sur les plaintes éloquentes qu'inspira à S. Jérôme le sac de Rome de 410, quand il l'apprit à Bethlehem, voir son *Commentaire sur Ezéchiel*, *Introduction*, et *Epître 128* (*P. L.*, *ep.* 128, col. 965).

2. S. Paulin, *ep.* 17 (*P. L.*, t. 61, col. 235).

3. *Ibidem*, *ep.* 20. (*P. L.*, 61, col. 247).

4. S. Paulin, *ep.* 43 (*P. L.*, 61, p. 382).

trouvons S. Paulin toujours fidèle à sa pieuse habitude. Il écrit à Didier qu'il n'a pas osé lui renvoyer Victor avant la solennité des apôtres ; il eût été inhumain de le faire ; il a mieux aimé l'emmener avec lui à Rome et en faire son compagnon de pèlerinage, « voti nostri et *itineris annui* socius. » Deux ans après, en 408 [1], il parle à S. Augustin de son pieux voyage à Rome ; cette année-là, il y était allé peu de temps après Pâques, pour y vénérer, selon son habitude, les Apôtres et les martyrs : « cum eo, juxta sollemnem meum morem post Pascha Domini pro apostolorum et martyrum veneratione venissem ». Il a même été si occupé pendant ce séjour à Rome qu'il n'a pas pu lire à Rome un traité dont S. Augustin lui avait fait hommage ; évidemment le saint évêque de Nole s'acquittait avec conscience de sa visite aux sanctuaires romains, puisque ses exercices de piété ne lui laissaient pas le temps de lire des œuvres aussi recherchées que celles de S. Augustin.

Ce que présentent de curieux ces pèlerinages, c'est qu'ils ne sont pas dus au hasard ; chaque année, à la même époque, S. Paulin sent le besoin, bien plus, il se fait un devoir d'aller prier à Rome même, aux tombeaux des Apôtres et des martyrs ; il obéit en quelque sorte à un vœu qu'il ne saurait transgresser. Chaque fois qu'il parle de ce saint voyage, il dit qu'il l'accomplit pour obéir à une coutume qui lui est chère « juxta sollemnem meum morem », « cum sollemni consuetudine » ; c'est une démarche dont la nécessité se représente chaque année « voti nostri et itineris annui ». Ce n'est pas à cause de sa qualité d'évêque que S. Paulin venait à Rome ; il n'y était appelé par aucune convocation, il n'y venait assister à aucun concile.

Une fois, il est vrai, il a été mandé à Rome, mais c'était

1. S. Paulin, *ep.* 45 (*P. L.*, 61, col. 392).

un cas exceptionnel : il dit en effet à l'évêque de Bordeaux, Delphinus, que si, en 400, Anastase l'a invité aux fêtes de son *Natale*, c'est pour lui envoyer d'une *manière toute spéciale* son affection ; car, ajoute-t-il, le pape n'envoie cette convocation qu'à ses suffragants immédiats, « quod consacerdotibus suis tantum deferre solet[1]. »

Les vies des saints nous signalent plusieurs autres pèlerinages dans la première moitié du Ve siècle. Si nous en croyons sa biographie[2], S. Magniscius, disciple de S. Patrice, serait passé par Rome à son retour de Jérusalem ; il y aurait visité pieusement tous les sanctuaires des martyrs et ne serait retourné en Hibernie qu'après avoir demandé la bénédiction du pape. Ces textes sont cependant trop fabuleux et trop récents pour mériter entièrement notre confiance. Mais nous avons des renseignements plus certains. Vers 440, Amantius[3], évêque de Come, accomplit un pèlerinage à Rome et revint dans sa ville épiscopale avec des reliques de S. Pierre et de S. Paul.

L'évêque d'Arles, S. Hilaire, dut vers le même temps aller à Rome pour défendre auprès de S. Léon les privilèges de son siège ; mais Honorat, son biographe, a soin de nous dire qu'il n'alla voir le pape qu'après avoir parcouru les sanctuaires des apôtres et des martyrs, « apostolorum martyrumque incursu peracto. » D'ailleurs, son voyage ressemble tout à fait à un pèlerinage inspiré par la foi la plus vive : il partit sans un cheval, sans même un mulet qui portât ses bagages ; il fit à pied le trajet d'Arles à Rome[4]. Comme l'église d'Arles était alors très florissante, des raisons d'économie ne sauraient expliquer un voyage aussi original ; c'est par dévotion que le saint évêque l'accomplit dans d'aussi dures conditions.

1. S. Paulin, *ep.* 20 (*P. L.*, 61, col. 248).
2. Bollandistes au 3 septembre.
3. Ughelli, *Italia sacra*.
4. Bollandistes, *Vitæ Sanctorum*, au 8 avril (vie de S. Hilaire).

Les fidèles devaient suivre l'exemple que leur donnaient avec tant d'assiduité et de piété des évêques comme S. Paulin de Nole et S. Hilaire ; ils devaient se porter en groupes de plus en plus nombreux aux tombeaux des martyrs et à la confession de saint Pierre. Nous en trouvons une preuve dans une fort curieuse inscription de Spolète, qui date du commencement du ve siècle. Achille, évêque de cette ville de 402 à 418 [1], fit élever une église en l'honneur de S. Pierre et il y fit graver des distiques fort beaux et fort intéressants [2] : « Ne croyez pas, dit-il aux fidèles, vous arrêter dans un sanctuaire vide, parce qu'il n'est pas la demeure du corps de l'Apôtre ; la grande Rome, il est vrai, possède son tombeau vénérable là où pour le Christ il souffrit et mourut ; mais les tombeaux ne peuvent pas enfermer, dans leurs parois, les mérites des saints et les dalles qui recouvrent leurs corps, ne sauraient retenir leur âme. Victorieuse du monde et de la mort, l'âme de Pierre s'est envolée aux cieux dans le sein de Dieu ; durant sa vie, il s'est donné au Christ ; aussi, est-ce au Christ que, martyr, il est allé tout entier. Dieu présente ses saints à tous les croyants pour que, par leur intercession, il puisse exaucer les prières et les supplications des fidèles. » Cette inscription nous fait bien connaître les sentiments qu'inspiraient aux chrétiens les reliques romaines. Remarquons comment l'évêque parle de Rome ; il l'appelle la grande Rome « magna Roma » ; la confession de Saint-Pierre est vénérable « venerabile sepulchrum ». Ces mots nous montrent le respect religieux qu'inspirait à Spolète comme à Nole le tombeau de l'apôtre et le prestige dont il jouissait auprès d'Achille comme auprès de Paulin. Si, au contraire, comme cela peut sembler probable, ces beaux qualificatifs ne sont

1. Gams, *Series episcoporum*, art. Spolète.
2. I. B. de Rossi, *Inscriptiones christianæ Urbis Romæ*, II, p. 114.

qu'une précaution oratoire destinée à faire passer le conseil qui les suit, nous avons un témoignage encore plus frappant de la popularité de S. Pierre et du caractère sacré de Rome. Pour donner plus de prix à ses paroles, un évêque se croit obligé de témoigner de son respect pour le prince des apôtres et la ville qui possède son corps ; il croit que l'opinion publique exige de lui cette profession de foi, cette marque d'orthodoxie ; n'est-ce pas une preuve suffisante de la popularité dont jouissaient S. Pierre et la ville éternelle, non seulement auprès d'évêques pieux et lettrés comme S. Paulin et Achille, mais même auprès du peuple?

C'est contre l'exagération de ce sentiment que l'évêque de Spolète cherche à réagir. Pour qu'il ait senti le besoin de rappeler aux fidèles que l'on pouvait vénérer S. Pierre et les saints partout, il faut que l'on ait attribué une efficacité toute particulière aux prières qui se faisaient devant leurs tombeaux ; pour qu'il ait cru devoir leur démontrer que sa basilique n'était pas vide de S. Pierre, parce qu'elle ne possédait pas son corps, il faut que l'on ait attaché un grand prix, un prix exagéré, à la présence et à la possession des corps saints. En un mot, pour beaucoup d'âmes simples, alors comme peut-être aujourd'hui, le culte des saints prenait un caractère matériel ; on tenait avant tout à prier devant leurs reliques ; il semblait qu'une église qui n'en possédait pas, ne pouvait pas être un lieu de prière et à plus forte raison un sanctuaire. Et alors, on devait se précipiter avec une religieuse ardeur vers cette ville, sainte entre toutes, qui possédait les corps mêmes des deux plus grands apôtres et dont les Catacombes étaient peuplées de saints. Dans cette « Jérusalem des martyrs » on pouvait voir de ses propres yeux, toucher de ses mains, les saints qu'on invoquait. L'union entre les fidèles et leurs intercesseurs semblait tout à fait intime, la prière devenait presque un dialogue. De retour

dans leurs pays lointains, comme les pèlerins devaient trouver leurs églises froides et vides! On y priait les martyrs, mais où étaient-ils? Pour leur adresser ses demandes on devait faire un effort d'imagination et, naturellement, on se reportait par la pensée vers cette cité sainte de Rome où on les avait vus; et ainsi, peu à peu, les sanctuaires romains devaient faire mépriser les églises locales, du moins on peut se le figurer d'après les vers de l'évêque de Spolète. C'est contre cette dévotion matérielle qu'il crut devoir s'élever. Par ces vers il sentit le besoin de rappeler à ses fidèles que Dieu peut être adoré partout, et que partout aussi, on peut trouver les saints. Ce n'est pas en quelques jours qu'avaient pu s'enraciner dans l'esprit des foules les préjugés combattus par l'évêque de Spolète. Ils étaient évidemment le produit d'une longue série de pèlerinages que dans leur rareté et leur laconisme les textes ne nous décrivent pas, mais que les vers de l'évêque de Spolète nous permettent de soupçonner.

Une autre inscription métrique de la même basilique de Saint-Pierre de Spolète nous prouve que, vers le milieu du ve siècle, une continuelle affluence de pèlerins se portait à Rome à la confession de l'apôtre. Ces vers rappelaient que dans cette église, on conservait et vénérait des reliques de la vraie Croix et quelques fragments des chaînes de S. Pierre; elle s'adressait à tous ceux qui allaient à Rome ou en venaient « qui Romam Romaque venis [1] ». M. de Rossi fait remarquer que l'on doit prendre à la lettre ces paroles. Depuis le IVe siècle, les voyageurs qui allaient de Milan à Rome par la voie Flaminia [2], devaient passer par Spolète. Les pèlerins qui venaient à Rome de la haute Italie s'arrêtaient donc à la basilique de Saint-Pierre de Spolète et ils devaient être nombreux, puisque l'auteur

1. I. B. DE ROSSI, *Inscriptiones christianæ Urbis Romæ*, II, p. 114.
2. I. B. DE ROSSI, *Bullettino d'archeologia cristiana*, 1871, p. 119.

inconnu de cette inscription a cru nécessaire de s'adresser à eux et de leur énumérer les saintes reliques qu'ils pouvaient vénérer à leur passage.

Grâce aux pèlerinages, qui prenaient de plus en plus un cours régulier, les reliques romaines étaient peu à peu vénérées hors de Rome et leur célébrité s'étendait dans tout le monde chrétien. Les chaînes de S. Pierre étaient célébrées par S. Augustin : dans un de ses sermons sur les saints, il dit que le fer sacré dont elles étaient formées, était, aux yeux des diverses églises, plus précieux que l'or [1] : « Heureux liens, dit-il dans son enthousiasme, qui avez conduit à la croix du Christ non un condamné expiant sa peine, mais un bienheureux consacré par la mort! » Nous venons de retrouver à Spolète une partie de ces précieuses reliques: l'inscription de la basilique nous les mentionne à côté des fragments de la Croix :

Crux illic regnum, hic quoque vincla Petri [2].

Les chaînes de S. Pierre atteignent presque la dignité de l'insigne instrument de la Passion! C'est vers le même temps que la famille impériale faisait transformer et agrandir le *titulus Eudoxiae* consacré plus spécialement aux chaînes de S. Pierre, et l'inscription qu'elle y fit placer témoigne de la dévotion toute particulière que ressentaient pour le prince des apôtres, Théodose II, sa femme et sa fille Eudoxie. Le culte de S. Laurent, le grand archidiacre de Rome, avait la fortune de celui de S. Pierre et s'étendait au monde entier. En 439, l'impératrice Pulchérie [3] érigea à Constantinople une basilique en l'honneur de ce saint et elle y fit placer de ses reliques. Ravenne qui était une des résidences impériales avait aussi, dès le commen-

1. S. Augustin, *Sermon* 39, *de Sanctis*.
2. I. B. de Rossi, *Inscriptiones christianæ Urbis Romæ*, II, p. 110.
3. Théodore le Lecteur, *Histoire ecclésiastique*, I, 5. Procope, *de aedificiis*, I, 6. S. Augustin, *Sermon* 302.

cement du siècle, sa chapelle de Saint-Laurent et il faudrait faire une étude spéciale si l'on voulait énumérer avec scrupule tous les points du monde chrétien où l'on avait une dévotion toute particulière pour les saints de Rome.

Si les saints romains étaient ainsi vénérés hors de Rome, ils devaient l'être encore plus dans la ville même où ils avaient vécu et reçu le martyre, et où leurs reliques reposaient; aussi, pendant la première moitié du ve siècle, nous voyons se continuer, avec encore plus d'ardeur, l'œuvre de Constantin, de Libère et de Damase. Comme leurs prédécesseurs du IVe siècle, les empereurs et les papes du ve se plaisent à embellir les sanctuaires des martyrs. Innocent Ier, dans les premières années du siècle, fait restaurer la basilique de Sainte-Agnès hors les Murs [1]. Après l'avoir emporté sur son compétiteur Eulalius, Boniface fit construire un oratoire sur le tombeau de sainte Félicité et de son fils Silanus [2]; dès ce jour, jusqu'au VIIIe et même au IXe siècle, les pèlerins ne cessèrent de se porter dans ce sanctuaire pour y vénérer cette mère héroïque que l'on aimait à comparer à la mère des Macchabées. Célestin Ier fit exécuter des peintures dans la petite basilique de Saint-Silvestre qui était l'oratoire cimitérial de la Catacombe de Priscille [3]; le pape Hadrien les cita dans la lettre qu'il adressa à Charlemagne sur le culte des images [4], et Célestin avait une telle dévotion pour ce cimetière et pour les saints qui y reposaient, qu'il y choisit le lieu de sa sépulture.

Sixte III semble avoir eu une dévotion toute particulière pour S. Laurent : il renouvela sa confession dans sa basilique de la voie Tiburtine : « Les grilles d'argent données par Constantin, dit l'abbé Duchesne dans son com-

1. *Liber pontificalis*, ed. Duchesne, I, p. 222.
2. *Liber pontificalis*, vie de Boniface Ier.
3. *Ibid.* I, p. 228; voir note 13 de la p. 229.
4. *Ibid.*, I, p. 230; voir note 5 de la p. 231.

mentaire du *Liber Pontificalis*[1], avaient probablement disparu dans le pillage de 410. Xystus III les remplaça mais en les disposant sur un soubassement formé de dalles de porphyre. Aux colonnes torses que l'on voit dans les médailles de Gaudentianus et de Successa, il substitua des colonnes unies, également de porphyre. Ce sont sans doute ces colonnes qui soutiennent le ciborium du maître-autel actuel. Cet autel est revêtu de grandes plaques de porphyre qui doivent avoir été empruntées à la transenna de Xystus III. » Enfin il plaça dans la confession une statue en argent de S. Laurent. De même que Boniface avait été enseveli auprès de sainte Félicité dont il avait construit l'oratoire, et Célestin auprès de S. Silvestre dont il avait embelli la basilique, de même, Sixte III choisit pour lieu de sépulture la confession de Saint-Laurent qu'il avait restaurée. Le *Liber pontificalis* nous apprend qu'il éleva aussi une basilique toujours en l'honneur du saint archidiacre; comme le fait remarquer M. l'abbé Duchesne, cette église, construite par Sixte III, correspond à la nef de la basilique actuelle de Saint-Laurent hors les Murs. La consécration eut lieu le 2 novembre : le martyrologe hiéronymien indique, à ce jour, la « dedicatio basilicæ sanctorum Xysti, Hippolyti et Laurentii. » Remarquons dans le vocable les noms de deux autres saints : celui de S. Hippolyte ne doit pas nous étonner puisque ce martyr était enseveli dans la catacombe voisine de S. Cyriaque, non loin de S. Laurent. D'autre part, il est naturel que Sixte III ait voulu unir les noms du pape Sixte II et de son archidiacre Laurent, qui souffrirent le martyre à peu de jours d'intervalle pendant la persécution de Valérien.

D'ailleurs, Sixte III semble avoir eu une dévotion particulière pour son illustre prédécesseur Sixte II. Dans la

1. *Liber pontificalis*, I, p. 235, note 10.

crypte du cimetière de Callixte, où Sixte II reposait au milieu des papes du IIIe siècle, on voit encore les traces des grandes plaques de marbre dont Sixte III l'avait fait revêtir. Il y avait fait graver les noms des pontifes dont les corps avaient été ensevelis dans cette catacombe. Nous voyons dans cette énumération les noms de ces martyrs Fabien, Eutychien, Gaius, Anteros, dont M. de Rossi a retrouvé les épitaphes; mais aux yeux de Sixte III, le plus grand de tous, le plus vénérable c'est Sixte II qu'il nomme le premier dans son Catalogue et dont le martyre a dans cette inscription une mention toute spéciale :

Horum primus Sanctus Xystus [1].
Passus cum Agapito, Felicissimo et aliis numero XI.

Elle devait être bien belle, après les restaurations de Sixte III, cette crypte des papes, avec ses revêtements de marbre, ses colonnes torses, ses belles inscriptions et les nombreuses lampes qui brûlaient devant les saints! Chacun des nombreux *loculi* qui avaient été ouverts dans ses parois, contenait les saintes dépouilles d'un martyr. Au fond, présidant en quelque sorte le concile glorieux de papes martyrs, on voyait plus belle et plus décorée encore, la tombe de S. Sixte, le plus vénérable de tous : « horum primus ». Et pour raconter la gloire muette de ces morts, on lisait d'un côté la belle inscription damasienne dont M. de Rossi a retrouvé dans ces mêmes lieux la plus grande partie, et de l'autre, la longue énumération de ces martyrs de la foi gravée par ordre de Sixte III.

S. Léon qui succéda à Sixte III, témoigna la même sollicitude aux sanctuaires des martyrs. Le *Liber pontificalis* nous dit qu'il fit construire la basilique cimitériale de S. Corneille près du cimetière de Calliste. Mais c'est surtout sur les basiliques des apôtres qu'il reporta tous

1. *Liber pontificalis*, I, 236, note 16.

ses soins. « Il restaura la basilique de Saint-Pierre[1] ». M. de Rossi a publié une inscription qui mentionne précisément les travaux du pape Léon. Sur la façade même de la basilique, on lisait ces mots au milieu d'une ornementation de mosaïques[2] :

Marinianus vir m̄l. ex p̄f. praet. et cons̄. ord.
Cum Anastasia m̄l. f̄ē. ejus devota vota
Beatissimo Petro apostolo persolvit
Quæ precibus papæ Leonis mei
Provocata sunt atque perfecta.

C'est donc S. Léon qui a été le promoteur de la restauration, c'est lui qui a provoqué les largesses du consul Marinianus par ses instances et ses prières (precibus provocata sunt). Mais il a été grandement aidé par cette pieuse famille dont cette inscription nous a transmis le nom. Nous ne savons pas au juste quelles réparations furent faites à la basilique par S. Léon et Marinianus; il nous suffit d'ailleurs de constater qu'au milieu du ve siècle on sentait le besoin d'embellir ce sanctuaire et qu'une famille consulaire était honorée de pouvoir s'en charger.

Il en fut de même de la basilique de Saint-Paul hors les Murs; nous en avons les témoignages dans le *Liber pontificalis*[3] et dans plusieurs inscriptions qu'on peut voir encore. La foudre avait détruit le toit de la basilique; S. Léon s'empressa de la réparer et en confia le soin au prêtre Félix et au diacre Adéodat. Comme pour la restauration de S. Pierre, l'église romaine fut grandement aidée pour celle de S. Paul par une grande famille, la famille impériale elle-même. L'on peut lire encore aujourd'hui sur l'arc triomphal, au milieu des mosaïques plusieurs

1. *Liber pontificalis*, I, p. 239.
2. I.-B. de Rossi, *Inscriptiones christianae Urbis Romæ*, II, p. 55, n.
3. *Liber pontificalis*, I, p. 239.

fois retouchées, mais dont l'origine remonte au ve siècle, cette inscription :

> Placidæ pia mens operis decus homne paterni,
> Gaudet pontificis studio splendere Leonis.

Placidie se réjouit que par le zèle de Léon, la basilique puisse reprendre son ancienne splendeur ; elle ne nous dit pas qu'elle ait contribué à cette œuvre, mais nous pouvons le supposer à cause de la prédilection qu'a toujours témoignée à la basilique de Saint-Paul hors les Murs, la famille de Théodose. D'ailleurs, s'il en était autrement, on ne s'expliquerait guère cette inscription placée par ordre de Placidie sur l'arc triomphal, à la place la plus apparente de l'église.

Ainsi, au milieu du IVe siècle, l'aristocratie romaine et les empereurs eux-mêmes unissaient leur zèle à celui des papes pour réparer et orner les sanctuaires des apôtres et des martyrs. Ce n'est plus aux thermes et aux lieux de réunions profanes que l'on prodigue les ressources de l'empire ; ce n'est plus par des jeux ou des monuments de vanité que les grandes familles cherchent à montrer leur splendeur ; c'est l'embellissement des basiliques et des confessions qui est leur principal souci. N'est-ce pas la meilleure preuve de la transformation complète de Rome ? Elle continue à apparaître, de plus en plus, comme la ville des apôtres et des martyrs.

« Les apôtres ont élevé Rome à une telle gloire qu'elle est devenue une nation sainte, un peuple élu, une cité sacerdotale et royale et la tête du monde, grâce au siège de Pierre [1]. » C'est ainsi que S. Léon, dans un de ses sermons sur les apôtres, célèbre la nouvelle grandeur de Rome. Ailleurs, parlant au peuple chrétien de S. Pierre et de S. Paul, il nous les représente comme deux semences qui ont fait germer des milliers de martyrs et ceux-ci, « sain-

1. S. Léon, *Sermon* 82 (*P. L.*, 54, col. 422).

tement jaloux du triomphe des apôtres, entourent notre ville d'une ceinture de pourpre dont l'éclat brille de toutes parts; ils forment comme une couronne enchâssée d'une infinité de pierres précieuses [1]. » Telle est l'impression religieuse que Rome produisait déjà dans le monde chrétien. Aucune autre cité ne peut le lui disputer en sainteté; elle est sainte entre toutes « gens sancta »; Dieu l'a choisie comme jadis il avait choisi Israël « populus electus »; aussi, elle possède le prêtre par excellence de la Loi nouvelle, le successeur de S. Pierre « civitas sacerdotalis », et elle gouverne sans contestation toute la chrétienté « civitas regia ». Réduits en poussière dans leurs confessions, les apôtres ont plus fait pour elle que les grands hommes des temps païens; grâce à eux, « sa domination spirituelle a déjà un royaume plus vaste que l'ancien empire romain (ut latius praesideres religione divina quam dominatione terrena.) » C'est qu'elle possède les deux grains de sénevé qui ont donné naissance au grand arbre de l'Église « duo ista praeclara divini seminis germina »; dans les nombreuses catacombes qui l'entourent, elle possède des milliers de martyrs qui forment les pierres précieuses de sa couronne spirituelle. Ces textes nous semblent fort caractéristiques pour montrer la sainteté et la puissance que retirait Rome de ses nombreux sanctuaires.

On pourrait croire que S. Léon parle ainsi dans un élan d'enthousiasme et que ses prétentions de pontife romain lui ont inspiré des paroles orgueilleuses ne répondant pas à la réalité. Il n'en est rien : nous trouvons un écho et un commentaire de ses paroles dans une lettre que lui envoya Théodoret de Cyr [2]. « Votre siège, lui écrivit-il, est orné de nombreuses prérogatives. Les autres villes tirent leur gloire de leur grandeur, de leur beauté, du

1. *Ibidem*, col. 426.
2. *Patr. lat.*, 54, col. 847.

nombre de leurs habitants; quelques-unes manquent de ces derniers avantages, mais elles sont célèbres par des biens spirituels; mais la vôtre a reçu du dispensateur de tous les dons une affluence de biens. Elle est grande et illustre entre toutes, car elle est à la tête du monde et voit se presser dans ses murs une foule d'habitants... Mais son principal ornement, c'est la foi dont le divin Paul a été le témoin lorsqu'il s'écriait : « Votre foi sera annoncée dans « tout le monde ». Votre ville possède en outre les corps de Pierre et de Paul, nos pères à tous, nos maîtres dans la foi, dont les tombeaux illuminent les âmes des fidèles. Ce bienheureux couple inspiré de Dieu s'est levé de l'Orient et a répandu de tous côtés ses rayons; mais, c'est en Occident qu'il a trouvé son couchant, c'est de l'Occident qu'il illumine le monde. Ce sont eux qui ont donné à votre siège une gloire incomparable; ils sont le plus précieux de vos biens. » Nous avons donné en entier cette longue citation parce qu'elle montre à merveille les sentiments de vénération que méritait, à cette ville privilégiée, la possession des corps des Apôtres. Cette lettre n'est pas écrite par un pieux Romain imbu de préjugés locaux, ni par un de ces évêques d'Italie qui respectaient en Rome leur métropole immédiate; elle est l'œuvre d'un Oriental, d'un de ces Grecs qui avaient une haute idée de leur grandeur et de leur supériorité sur l'Occident barbare, même lorsque, comme Théodoret, ils étaient en parfaite communion avec l'Église romaine. De plus, ce témoignage vient de pays lointains et nous montre bien que la haute idée que se faisait S. Léon de son siège et de Rome était partagée par les fidèles du monde chrétien [1].

Besançon.

JEAN GUIRAUD.

1. Sur les apôtres protecteurs de Rome, voir S. PAULIN, *Natal. XIII*; CASSIODORE, *Varior.* XI, 13.

CHRONIQUE
DE LITTÉRATURE CHRÉTIENNE

OUVRAGES GÉNÉRAUX[1]

M. Pierre Batiffol publie : *Anciennes littératures chrétiennes, la Littérature grecque* (Paris, Lecoffre, 2e éd. 1897 ; xvi-346 p. in-12 : 3 fr. 50). Je suis un peu embarrassé pour en parler, puisque je me suis engagé à donner le volume symétrique sur la littérature latine. Voici au moins quelques renseignements. « Classer, dater, caractériser les pièces » des cinq premiers siècles de la littérature chrétienne, tel est le but de ce manuel. C'est donc avant tout un livre d'introduction, qui permet de se faire une idée précise, mais très sommaire, du matériel même de la littérature. La psychologie des auteurs, l'esthétique des œuvres, la philologie, l'histoire des doctrines sont exclues du cadre. En revanche, les écrits du Nouveau Testament y figurent au même titre que les autres, comme dans les récents livres MM. Harnack et Krüger. Puisqu'on se plaçait à un point de vue historique, il n'y avait, en effet, pas de raison de les exclure; leur insertion dans un canon est du ressort des dogmatiques. Sur leur origine et leur date, M. B. a évité d'entrer dans des discussions délicates et expose successivement la théorie dite traditionnelle (surtout d'après Renan et le jésuite Cornely), et la théorie dite libérale (Jülicher, Harnack). Il a distingué trois périodes : 1° les primitifs (littérature épistolaire, origines de l'histoire, prophètes et homélistes, littérature didactique, liturgie et poésie) ; 2° d'Hippolyte de Rome à Lucien d'Antioche (évêques et synodes, écoles et docteurs); 3° d'Anastase à Justinien (conciles et canons; les historiographes; liturgistes, homélistes, spirituels, poètes; théologiens et exégètes). Une notice alphabétique des pseudépigraphes, un index bibliographique et un index alphabétique des auteurs terminent le volume.

Ce livre est à l'usage des débutants, qui y trouveront indiqués quantité de sujets de recherche. Trop souvent, les manuels donnent de la science une impression de fausse sécurité : il semble que tout soit assuré et que tout soit dit. M. B. n'a pas dissimulé les lacunes souvent énormes de notre connaissance. Il est à souhaiter que de jeunes ardeurs trouvent dans ces indications un encouragement et un guide. Il serait bien à souhaiter aussi que les personnes adonnées à l'étude de la dogmatique aient ce livre sous la main pour le consulter et remettre les textes dans leur milieu, quand elles en citent.

1. Voir *Revue* II (1897), 475.

Puisqu'il m'est difficile d'insister sur les mérites de ce précis, je passe à quelques critiques. La plus grave porte sur la forme, un peu hâtive. Le style n'est pas exempt de germanismes. Il y a enfin des fautes d'impression, surtout des lettres, non pas tombées, mais passées. Les plus déroutantes de ces fautes sont : p. 175, 6 « traduits des adaptes »; 208 et 209 : la note 2 de 208 est la note 1 de 209 et réciproment; 258, 4 « une version latine ancienne en trois versions ». J'ajoute quelques observations. Je ne crois pas que M. B. ait expliqué nulle part le sens de l'astérisque joint à certaines dates. P. 143, qu'entend M. B. par « la liste des Pères de l'Église »? P. 147, l'épiscopat (schismatique) d'Hippolyte est écarté bien rapidement par l'hypothèse d'une distraction d'Eusèbe acceptée par Jérôme : l'écheveau des témoignages est plus embrouillé que ne le laisserait supposer ce procédé expéditif de solution. P. 154, il aurait fallu citer l'édition et les travaux de Frick sur les chroniques. P. 213, à propos de Philippe de Sidé, une mention était nécessaire de la publication de Wassiliew, *Anecdota Graeco-Byzantina*, Moskou, 1893, p. 73 sqq., et de l'art. de Bratke, *Theol. Literatur-Blatt*, 1894, n° 16. P. 222, le nom de Jean le rhéteur devrait être suivi d'un renvoi à la p. 227. M. B. est assez dur pour la culture classique : voir ses jugements sur Clément d'Alexandrie, sur Grégoire de Nysse, sur Synésius. S'il avait eu plus présent à l'esprit le développement parallèle de la littérature profane, il se serait mieux expliqué le caractère de leurs œuvres. Ce pauvre Synésius est surtout maltraité : il versifiait en dialecte dorien! M. B. a tort de laisser penser par là qu'il n'y avait pas de public pour ce genre d'exercice (p. 259). Aussi il est heureux de trouver dans Athanase « toute la culture d'un Grec et rien d'un homme de lettre (*sic*) » (p. 265), opposition dont on pourrait d'ailleurs contester les termes. P. 260, l'attribution de pièces chrétiennes à l'auteur du *De raptu Proserpinae* a été mise en doute par Arens, *Hist. Jahrbuch*, XVII (1896), 1. L'index alphabétique aurait besoin de quelques compléments.

M. Batiffol a mêlé au catalogue des auteurs et des ouvrages quelques vues générales. « Lorsque les églises s'écriront, non plus pour s'édifier ou s'informer, mais pour se concerter, nous serons à la veille des premiers synodes » (p. 4). « Si les syncrétisations théosophiques du gnosticisme sont une tentative avortée et de nulle action sur la pensée catholique, cette tentative, à elle seule, est un effort d'explication de la nature et de l'histoire conformément aux données introduites par le christianisme, et cet effort... va se perpétuer, parce que les premiers pères qui auront à refuter les gnostiques auront à leur emprunter leur méthode » (p. 68). Le discours de saint Paul sur l'Aréopage « est unique dans le N. T., les bons presbytres semblent avoir perdu le contact du monde hellénique » (p. 87). « En cherchant une solution rationnelle aux questions soulevées par le symbole, il s'en faut que les apologistes du IIe s. aient rencontré la solution qui a prévalu plus tard : de là, souvent, un désaccord sensible entre les explications qu'ils déve-

loppent et les formules dogmatiques que les conciles du IVe et du Ve siècle ont consacrées » (p. 96). « L'entrée des évêques dans la littérature de controverse et d'apologie, dans le mouvement créé par les apologistes laïques, est un phénomène contemporain du dernier tiers du IIe s. » (p. 98). « Au cours du IIe s., on a vu la doctrine ecclésiastique s'affirmer comme tradition. Il lui reste à se développer comme science, ce sera l'originalité du IIIe s. de fonder ce développement en fait et en droit... L'action épiscopale va condescendre à cette sorte de rationalisme : à Rome, à Alexandrie, à Césarée, à Antioche, sur tous les grands sièges, nous trouverons des évêques de cet esprit nouveau, si différent de l'esprit des presbytres du second siècle » (pp. 123-124). « Un canon du concile de Laodicée... interdit de chanter à l'église... ce que nous appellerions des cantiques. Seuls, les Ariens et les Apollinaristes en ont, et ils ne nous sont point parvenus. Toute poésie chrétienne est ainsi condamnée à être un exercice de lettré et rien de plus » (p. 258). L'auteur signale au Ve s. et au VIe s., « au milieu des luttes pour et contre Chalcédoine, la condamnation d'Origène et de Théodore de Mopsueste, de l'individualisme spéculatif et de l'individualisme critique, et l'apparition d'une théologie d'empire, avec Zénon, puis Justinien, et d'une théologie mystique, avec Denys l'Aréopagite. Cependant l'exégèse se meurt » (p. 263). Ceci nous conduit à un autre livre.

III. En 1885, M. Iwan Müller entreprenait avec un grand nombre de collaborateurs un manuel de philologie classique : *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft in systematischer Darstellung*. L'ouvrage devait comprendre treize demi-volumes et être terminé en 1887; rien ne faisait prévoir qu'il intéresserait jamais directement nos études. Mais d'abord il n'était pas achevé en 1887 : il ne l'est pas encore. Puis on reconnut nécessaire de donner comme supplément aux histoires littéraires une histoire de la littérature byzantine et une histoire de la littérature latine au moyen âge. De là un tome IX ajouté à la collection, et dont M. Krumbacher fit paraître la première partie, l'histoire de la littérature byzantine, en 1891 (Voir *Revue*, I 97). C'était la première fois que l'on essayait de tracer quelques routes dans cette forêt vierge. Le livre fut bien accueilli et vite épuisé. Aussi M. K., devenu le maître de ces études à l'âge où d'ordinaire on essaie ses forces, a-t-il repris son travail et l'a entièrement remanié (*Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches* (527-1453), von Karl Krumbacher; zweite Auflage bearbeitet unter Mitwirkung von A. Ehrard u. H. Gelzer; München, Beck, 1897; xx-1193 pp. in-8; prix : 24 Mk.). Il a profité des fruits qu'a déjà portés, depuis le mois d'octobre 1890, la renaissance des études byzantines, accusée par la fondation de la *Byzantinische Zeitschrift* et du *Vizantijskij Vremennick*, par la création de l'Institut russe d'archéologie à Constantinople et de la chaire de philologie byzantine de l'Université de Munich, par des travaux exécutés dans toute l'Europe. Il a lui-même contribué par des

recherches dans les bibliothèques à diminuer la part immense qui reste d'inconnu et il nous donne dans son livre une masse considérable de renseignements sûrs puisés dans les mss. d'œuvres inédites et quantité de rectifications capitales sur des textes ordinairement mal publiés. Le livre a passé de 495 pages à 1193 ; il ne continue pas moins à figurer dans le *Handbuch*, avec l'indication « IX Band, erste Abtheilung ». Il a pris, en réalité, une vie indépendante, et il faut nous féliciter de ce que le Manuel de M. I. Müller a été l'occasion d'un ouvrage aussi important.

Deux parties rentrent plus particulièrement dans notre cadre : l'introduction et la section consacrée à la théologie. L'introduction comprend, comme dans la précédente édition, trois paragraphes : définition et vue générale de la littérature byzantine, caractères de cette littérrature, son influence au dehors. Le premier surtout a reçu des accroissements. La question qui se pose est celle de la date initiale, du commencement de l'ère byzantine. Dans sa première édition, M. K. rejetait avec raison l'opinion presque générale qui place sous le règne de Justinien la séparation entre le monde ancien et le monde nouveau. Car, depuis la conversion de Constantin et la fondation de la Rome orientale jusqu'au milieu du VIIe s., il n'y a pas d'interruption saisissable dans le développement historique. Alors seulement, pendant deux siècles, la vie intellectuelle s'arrête à Byzance et toute civilisation court le risque de périr. C'est le temps de la guerre des images. L'esprit grec reprend enfin son essor au IXe siècle. Mais les derniers vestiges du passé sont effacés. L'antiquité n'est plus qu'un idéal de savants et d'artistes. L'âme byzantine est née et s'incarne dans un de ses représentants les plus authentiques, Photius (pp. 13-16). M. K. avait, dans sa première édition, placé vers 650 le commencement du moyen âge. Il revient aujourd'hui sur cette indication. Ce qui importe en philologie byzantine, c'est moins le moment où l'antiquité n'est plus qu'un souvenir que celui où paraissent d'abord les premiers linéaments de la nouvelle civilisation. Or il n'y a pas de doute qu'il ne faille remonter beaucoup plus haut, au temps de la division définitive de l'empire romain en deux parties (395), au temps de la fondation de Constantinople (326), ou plutôt à l'avènement même du prince qui fut l'initiateur de ces changements (324). Ce n'est pas seulement une date importante de l'histoire politique ; c'est, grâce à la victoire du christianisme et à l'alliance des deux pouvoirs, une date de l'histoire générale. M. K. le montre abondamment par des considérations de tout genre. Les théologiens pourront faire quelques objections : ils marquent d'ordinaire la séparation à Jean Damascène, après la conclusion des grandes controverses dogmatiques. Mais, comme il arrive souvent, ils se laissent guider exclusivement par l'histoire des idées abstraites, sans tenir compte de l'ensemble des faits. Le rôle de l'Église dans la nouvelle société résulte de ses rapports avec cette société et non pas de ses controverses

intimes. Telle paraît être la pensée de M. K. quoiqu'il ne l'ait pas formulée nettement (p. 14). La réconciliation du christianisme avec le monde par la défaite du paganisme a une tout autre portée que l'élaboration définitive de la christologie. Une des premières conséquences de ce fait capital est précisément l'un des traits caractéristiques du monde byzantin : la fonction ecclésiastique de l'empereur, fonction de plus en plus dominatrice, telle qu'en Occident aucun « évêque du dehors » n'a pu rêver d'en exercer de pareille, et d'où l'on fera sortir logiquement, avec le temps, la maxime : un empire, un patriarche. Par contre-coup, il se forme dans l'Eglise même un groupement tout prêt à élaborer et à soutenir la prérogative impériale, cet épiscopat de cour, dont M. Duchesne a montré les origines en des pages profondes que j'aurais voulu voir citées par M. K. (*Autonomies ecclésiastiques, Églises séparées*, pp. 170 sqq.). On peut dire que le schisme consommé par Photius existait virtuellement dès le IVe siècle et que, dès cette époque, les deux moitiés de l'Église ont cessé d'être d'accord, malgré les formules de foi commune échelonnées sur cinq siècles et qui semblent marquer les phases de la séparation graduelle.

Ainsi la solution proposée par M. K. s'harmonise parfaitement avec l'histoire ecclésiastique. S'il n'a pu la faire entrer dans la pratique, c'est que son livre fait partie d'une collection et doit continuer la littérature grecque de M. Christ. Il nous laisse espérer que, plus tard, dans un remaniement simultané des deux ouvrages, on pourra rectifier leurs frontières.

Les additions aux deux autres paragraphes de l'introduction sont peu nombreuses : une mention des lois rythmiques de la prose grecque, découvertes en 1891 par M. Wilhelm Meyer (p. 29); des allusions à un Midrasch juif et à des inscriptions, qui témoignent de relations littéraires entre les Byzantins et les Orientaux (p. 33); l'indication de l'influence byzantine sur le Physiologus (p. 35), de la même influence sur les Roumains exercée par l'intermédiaire des Slaves, et réciproquement de l'influence des Slaves établis dans l'empire sur les mœurs et sur la législation agricole (p. 36).

Le livre a gardé ses trois grandes divisions : Prose, Poésie, Littérature populaire. M. K. avait exclu de la première édition les branches techniques de la littérature; il a, dans la nouvelle, comblé cette lacune par deux paragraphes : théologie, sciences spéciales (droit, médecine, mathématiques, sciences naturelles et alchimie, art militaire). Le paragraphe consacré à la théologie a été confié à M. Ehrard, le professeur de Würzburg. Son importance pour nos études est évidente. C'est un supplément, déjà très complet (182 pp.), de toutes les patrologies. Dans l'introduction spéciale à cette partie, M. E. fait ressortir la place prépondérante de la théologie dans l'ensemble de la culture grecque. Son histoire se divise en deux périodes. La première, qui va de Constantin au VIIe s., est celle des grandes controverses, c'est la période patristique, vraiment féconde. A partir de la deuxième moitié du VIIe s.,

s'ouvre une seconde période, dont le trait dominant est une abondante stérilité. Un traditionalisme étroit limite les sources de la science à la dialectique aristotélicienne et à l'autorité des pères, si bien que la théologie byzantine finit par devenir la gardienne de l'héritage des pères orthodoxes et conformes aux décrets des sept premiers conciles, à peu près comme les rabbins juifs sont devenus, à la même époque, les gardiens de la Bible. Et il est remarquable de voir progressivement les théologiens orientaux, par une série d'ignorances et d'exclusions, fermer la porte à toute libre recherche. De parti pris, ils ne connaissent pas les Latins, qu'ils méprisent, et leur plus grand génie, Augustin. Chez eux, ils éliminent, sous divers prétextes, les maîtres dont la pensée eût pu devenir une excitation féconde : d'abord Origène, la plus puissante intelligence de la littérature grecque chrétienne ; puis, l'école d'Antioche, dont la méthode positive et précise n'aurait pu s'accommoder d'une scolastique qui s'exerce à vide ; enfin, en général, toute la littérature anténicéenne. Ils ne retinrent plus que le père de l'orthodoxie, Athanase, et les Cappadociens, déjà des épigones. Même parmi ces autorités, ils firent un choix : choix dogmatique, pour bannir tout ce qui semblerait en désaccord avec les sept conciles; choix pratique, pour faciliter le travail et préparer à la paresse d'esprit un horizon limité. Ainsi s'explique la littérature des chaînes, collections de textes de divers auteurs sur un même objet. Nous retrouvons ici un caractère commun à la fin de l'antiquité dans les deux moitiés du monde romain : la tendance aux extraits, aux abrégés, aux sélections encyclopédiques, qui est juste le contraire de l'esprit scientifique. On s'explique dès lors pourquoi la théologie byzantine, si encombrante, est, en elle-même, si dénuée d'intérêt. Photius doit son importance à tout autre chose qu'à ses écrits théologiques. Les deux hommes qui auraient pu ouvrir des voies nouvelles, Aréthas de Césarée et Michel Psellos, rencontrent l'indifférence ou l'hostilité. Nicolas de Méthone, qu'on avait cru polémiste original, est un plagiaire de Procope de Gaza. Mais il est juste de reconnaître que, même à ce point de vue, l'on aurait tort de faire commencer l'ère byzantine au VIIe s. L'esprit de restriction et de défiance se révèle bien plus tôt, et la controverse origéniste a pris naissance plusieurs siècles avant Justinien. Seuls, les genres qui sont en contact avec la vie et qui s'en inspirent, restent vivants et féconds : la littérature ascétique, la prédication et l'hagiographie; ils échappaient plus ou moins à l'oppression stérilisante des sept conciles.

Parmi les additions dues à M. K., je dois encore citer une bibliographie très complète de la liturgie (pp. 658 et sqq.). Les paragraphes ajoutés à la troisième partie (Vie d'Ésope, développement d'une note de la première édition; Proverbes; Paraphrases et traductions) nous intéressent moins directement. Enfin, pour rendre l'usage du livre plus facile, M. K. a demandé à M. Gelzer, de Jéna, un abrégé de l'histoire des empereurs d'Orient (157 pp.) et a rejeté, en appendice, la bibliographie générale qui devient une bibliographie raisonnée de la philologie

byzantine histoire politique, histoire intérieure, histoire ecclésiastique, chronologie, influences internationales réciproques, ethnographie, géographie, topographie, histoire de l'art, numismatique, sigillographie, épigraphie, langue, folk-lore, histoire de la philologie byzantine, Byzance dans la littérature moderne, bibliographie et revues). La première édition n'avait qu'une liste des empereurs de Constantinople; la seconde donne, en outre, jusqu'à 1453, celle des empereurs de Trapézonte, des Sassanides, des Seldjoucides, des sultans, des dynastes serbes et bulgares, des patriarches et des papes. J'ai parlé de philologie byzantine : il ne manque guère au livre de M. Karl Krumbacher qu'un chapitre sur les institutions pour qu'il en devienne le manuel.

IV. Le même *Handbuch* contient comme VIIIe volume une histoire de la littérature latine. L'auteur en est M. Martin Schanz, professeur à l'Université de Würzburg et connu surtout par d'importants travaux sur le texte de Platon. Mais ce qui est plus inattendu, c'est que le troisième tome de cette histoire littéraire contient sous une forme développée le commencement de l'histoire de la littérature chrétienne (*Geschichte der römischen Litteratur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian*, Dritter Theil : *Die Zeit von Hadrian* (*117 n. Ch. bis auf Constantin* (*324 n. Ch.*); München, 1896, Beck; xix-410 pp. in-8; prix de cette partie : 7 Mk. 50). La section consacrée à la littérature païenne (pp. 1-203) n'est pas sans intérêt pour l'histoire de la littérature chrétienne : il est indispensable, pour bien comprendre les auteurs chrétiens, de connaître les courants généraux et les goûts dominants de l'époque où ils ont vécu; et c'est une raison pour se féliciter en voyant un philologue classique comme M. Schanz aborder un terrain jusqu'ici abandonné aux théologiens presque exclusivement. La moitié du volume consacrée aux écrivains ecclésiastiques est la plus forte de quelques pages. M. S. en a fait une partie entièrement distincte, avec introduction et conclusion. Bien plus, il y a compris tous les rapports du christianisme avec le vieux monde et partagé son sujet en deux subdivisions : lutte du christianisme avec le pouvoir politique, lutte du christianisme avec les idées païennes. Dans la première, nous avons un abrégé de l'histoire des persécutions, un paragraphe étant consacré à chacun des empereurs qui ont marqué dans l'histoire du christianisme. La seconde, beaucoup plus longue, il est vrai, a pour objet spécial les œuvres et les auteurs : Minucius Felix, Victor I, Tertullien, Cyprien, Novatien, Commodien, Victorin de Pettau, Arnobe, Lactance, Reticius d'Autun, les actes de martyrs, les traductions. Cette énumération des têtes de chapitres montre combien complète est l'étude de M. S. Le chapitre relatif aux traductions est en particulier précieux. M. S. y passe en revue les traductions bibliques d'avant saint Jérôme, celles des lettres de Clément, de Barnabé, d'Ignace, de Polycarpe, celles du Pasteur, d'Irénée, de la Chronique d'Hippolyte (*liber generationis* et *Barbarus Scaligeri*), d'Anatolius, de

la Didache, de l'évangile de Thomas, du canon de Muratori. Comme on le voit par cette énumération (lettres d'Ignace, Hippolyte), M. S. s'est réglé d'après la date des originaux, non d'après celle des traductions; dès lors, on se demande pourquoi il n'a rien dit des traductions d'Origène.

L'exposition de M. S. est détaillée, et descend aux données élémentaires, comme il convient à un livre écrit pour d'autres que pour des théologiens. Ainsi, avant d'aborder la partie montaniste de l'œuvre de Tertullien, il donne un résumé de l'histoire et des doctrines du montanisme ; de même une notice sur la Gnose précède l'étude des traités polémiques, une notice sur Marcion l'étude des livres *Aduersus Marcionem*. Les analyses des ouvrages sont assez développées ; elles sont suivies d'indications en petit caractère sur le plan (font souvent double emploi avec les analyses), sur le sujet (à propos du *De paenitentia* de Tertullien, note sur l'*exomologesis* ; du *De ieiunio*, note sur les xérophagies, etc.), sur les sources, sur l'histoire du texte, sur la date ; ces indications sont accompagnées d'une bibliographie des derniers travaux. En général, M. S. résume les conclusions généralement admises. Mais parfois il exprime une opinion personnelle, soit qu'il l'ait formulée antérieurement (date de l'Octavius, et but de l'auteur, qui réfuterait Fronton, d'après M. S.), soit qu'il se refuse à admettre certaines opinions récentes (de M. Wölfflin sur l'*Aduersus aleatores*, de M. Brandt sur le *De mortibus persecutorum*). Comme je le faisais prévoir, sa connaissance du monde ancien l'aide à établir les liens qui unissent la littérature chrétienne et la littérature païenne et que n'avaient voulu ou su apercevoir les théologiens ainsi l'influence de Soranus sur Tertullien, p. 290 et n. 1). Il aurait pu entrer encore plus avant dans cette voie. Il n'est pas sans intérêt de remarquer que Tertullien commence à écrire quelques années après les grands ouvrages d'Apulée. On s'étonnera moins (p. 410) de voir les chrétiens d'Afrique créer une langue et une littérature si nouvelles, après que les païens ont raffiné, compliqué, perfectionné et gâté la rhétorique et le style enseignés dans l'école. Les décadents et les curieux d'effets inédits ont une postérité féconde, quand il se rencontre après eux des esprits assez fermes pour profiter avec indépendance de la nouvelle souplesse donnée à l'instrument et assez puissants pour le faire servir à l'expression d'idées originales. Dans sa conclusion, M. Schanz énumère les genres créés par les chrétiens : l'apologie, l'homélie, la lettre pastorale. On est surpris qu'il n'ait pas signalé le caractère oratoire de la littérature chrétienne, caractère nécessaire à la littérature d'une religion de persuasion, funeste à la variété de l'exposition, mais qui trouvait une concordance si longuement préparée dans le tour de l'esprit latin et dans tout le passé de la littérature romaine. Le livre de M. Schanz pourrait donc se compléter çà et là de quelques idées générales. Il contient, au contraire, les plus essentielles des données positives; la seule lacune que j'ai remarquée est l'omission des *Analecta* de Preuschen, dont la première partie contient les textes

relatifs à la situation de l'Eglise dans l'Etat romain. On s'expliquera plus facilement la précision et la justesse de l'information de M. Schanz, quand on saura que notre ami Carl Weyman a revu ses épreuves. Il avait rendu, d'une manière encore plus large, le même service à M. Bardenhewer ; il devient le juge naturel de tous ceux qui écrivent sur ces questions.

V. — Puisque le livre de M. Guil. Stang, *Historiographia ecclesiastica quam historiæ seriam solidamque operam nauantibus accomodauit* G. S. (Friburgi Brisgouiæ, B. Herder, 1897, VII-267 pp. in-18 ; prix : 3 fr.) est destiné aux débutants, on ne saurait le leur indiquer qu'avec les plus expresses réserves. Ce livre contient cinq parties : de fontibus historiæ ecclesiasticæ, de arte critica, de historiographiæ ecclesiasticæ fontibus, historiographi ecclesiastici, litteræ pontificiæ de studiis historicis (lettre de Léon XIII du 18 août 1883). Les règles de critique données dans le chapitre II sont étroites et fort contestables ; ainsi la règle 7 : « opus adulteratum non est simpliciter reiciendum, sed omnia ea loca suscipienda quæ incorrupta esse constat » ; ainsi la règle 10, qu'en cas de désaccord des témoins doivent être préférés « domestici extraneis, publici privatis ». On voit aisément qu'il est tel genre de falsification qui jette un discrédit sur toutes les parties d'un texte, qu'il est des cas où un étranger est plus clairvoyant qu'un indigène et où les documents les plus officiels sont non moins menteurs qu'officiels. Vouloir mettre en théorèmes les principes de la critique me paraît d'ailleurs aussi vain que de vouloir mettre en madrigaux l'histoire ecclésiastique. L'étude de quelques espèces choisies en apprend plus que toutes les généralités. C'est ce qu'a fait le P. de Smedt dans son excellent livre sur les *Principes de la critique historique*, ouvrage que je suis étonné de ne pas voir cité par M. S. et dont on ne peut trop recommander la méditation aux étudiants. Mais je crois bien que M. S. craint plus ou moins inconsciemment, les nouveautés et les découvertes. Il met en garde les travailleurs contre les conjectures ingénieuses, les illusions de la superbe, l'esprit de finesse et autres pièges du démon, d'une manière qui insinue doucement le sûr et tranquille devoir de mettre les pieds très exactement dans les pas de qui vous a précédé. C'est une lacune en tout cas dans ces maximes de ne point parler du tout de la nécessité de la critique des sources ni du danger de compter pour cinq témoins cinq auteurs qui se sont successivement copiés et par conséquent n'en font qu'un. Le cas est assez fréquent en histoire ecclésiastique.

Mais la partie principale de ce petit livre est une série de notices littéraires sur les historiens ecclésiastiques depuis les apôtres jusqu'à Bernard Jungmann (pp. 13-237). Nous retrouvons ici les mêmes défauts : défaut de critique : voir le jugement sur Hincmar, p. 53, sur Flodoard, p. 57 ; — défaut d'information récente, M. S., à en juger par ses notices, ignore les travaux de Mommsen et de Frick sur les

chronographes, les dernières recherches sur les martyrologes, sur Frédégaire, sur le *Liber Pontificalis* mentionné sous un titre inexact, sur Moïse de Khoren attribué encore au Ve s. (pp. 3, 26, 29, 36, 37, 54, 28); il ne paraît pas connaître davantage, ce qui est plus étonnant, les livres de Bardenhewer et de Krumbacher. Le style de ces notices est pompeux et vide; il rappelle tantôt les formules de la liturgie, tantôt celles de *De uiris inlustribus* de saint Jérôme. Moins tolérant que saint Jérôme, M. S. ne parle pas des auteurs hétérodoxes, ou les mentionne à propos de leur réfutation, Sarpi à l'occasion de Pallavicino, les Centuriateurs de Magdebourg à l'occasion de Baronius. Il y a des lacunes : Gélase de Cyzique, Malalas, Adémar de Chabannes, Huet; surtout pour les auteurs dont les ouvrages sont perdus ou n'existent plus qu'en fragments (Hippolyte, Basile de Cilicie, etc.). Il y a des inexactitudes : 180 n'est pas la date de la mort d'Hégésippe (p. 14), mais la date probable de son ouvrage; il n'est pas sûr que Palladius soit l'auteur de l'*Histoire lausiaque* (p. 19); la *soliditas historica* de Théodoret est sujette à caution (p. 24); l'historien Jordanès (et non *Sornandes*, p. 33) n'était pas évêque de Ravenne, etc. Quelques fautes d'impression sont fâcheuses : Dionysius *Felmahrenis* (p. 45), *Divinione*, (p. 64), *propugnatu racerrimus* (p. 85), *Nancacum* (p. 212). Bien qu'on n'attende pas d'un théologien un latin d'une correction raffinée, on doit sans doute mettre au compte de l'imprimeur la première phrase du livre : « Historia ecclesiastica, cum sit narratio fide digna... et rationem *habet* scientiae... » La part ainsi faite aux critiques, je dois reconnaître que ce livre peut rendre quelques services bibliographiques à défaut des grands ouvrages qu'il ne remplace pas; il complète, pour le moyen âge latin, Fabricius, grâce à un dépouillement superficiel de la Patrologie et de Potthast; il est surtout utile pour la Renaissance et pour l'époque moderne. Mais il serait très dangereux de le mettre entre les mains des étudiants qui n'ont ni l'esprit critique encore formé ni l'habitude des recherches historiques.

VI. Parmi les livres d'un secours permanent et qui doivent être sous la main de quiconque lit des textes, se placent avant tout les grammaires et les dictionnaires. Nous n'avons pas, malheureusement, de grammaire du grec hellénistique. Mais, dans une certaine mesure, les grammaires des écrits bibliques peuvent y suppléer, et, avant tout, les grammaires du Nouveau Testament. C'est pourquoi, dans une précédente chronique (I [1896], p. 368), j'avais signalé la refonte du Winer par M. Schmiedel. A côté de ce livre considérable, qui sera comme une encyclopédie de la langue du Nouveau Testament, la même librairie a fait paraître récemment un traité plus bref : *Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch*, von Fr. Blass; Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1896; XII-329 pp. in-8; prix : 5 Mk. 40. M. Fr. Blass est le philologue connu pour ses éditions des orateurs attiques et pour sa monumentale histoire de l'éloquence à Athènes. Récemment, il appli-

quait sa pénétrante critique à l'étude des œuvres attribuées à saint Luc (*Revue* I [1896], 563) et presque en même temps il publiait Hypéride. Il faut se féliciter de le voir surtout appliquer sa grande connaissance de l'histoire de la prose grecque à un exposé précis des principaux traits de la langue du Nouveau Testament. Il peut aisément mener de front ce travail avec la revision de la grammaire de Kühner. Il qualifie son livre d'*aridissimus* (p. III). C'est un livre commode et exact en tout cas, et où il est facile de retrouver le détail que l'on cherche. Il est à peine besoin de dire qu'un sentiment très juste a guidé l'auteur : « Le grec hellénistique, dit-il au début, n'est pas, si on le compare avec l'attique, une langue très riche, mais c'est une langue tout à fait homogène et bien formée. » Outre les écrivains du Nouveau Testament, M. B. a appelé en témoignage assez souvent les Septante, et fréquemment les lettres de Clément de Rome, celle de Barnabé et le Pasteur d'Hermas. Le plan est celui de toutes les grammaires; notons seulement que M. B. a consacré les derniers paragraphes à l'ordre des mots, à l'ellipse, au pléonasme, aux figures, à l'observation de l'hiatus et au rythme. Les détails courants des grammaires classiques ont été omis; M. B. suppose la connaissance préalable du grec ancien. Il présente cependant de nombreux rapprochements avec l'attique et éclaire ainsi les phases diverses de l'évolution de la langue. De plus fréquentes comparaisons avec le grec moderne eussent été les bienvenues, puisque la langue du Nouveau Testament représente une période intermédiaire. La plupart des passages sont rapportés ou mentionnés pour les faits les plus caractéristiques, avec les leçons des mss. quand il y a lieu. Trois tables alphabétiques, des matières, des mots grecs et des passages cités, terminent ce volume. Il est inutile d'insister sur les services que rendra la dernière aux commentateurs du Nouveau Testament.

Dans son dernier livre, M. J. Viteau continue le sujet qu'il a abordé il y a deux ans : *Étude sur le grec du Nouveau Testament comparé avec celui des Septante : sujet, complément et attribut* (Paris, 1896; v-316 pp. in-8). Il entre naturellement dans plus de détails que M. Blass. Mais sans négliger tout à fait les comparaisons utiles, il s'enferme plus complètement dans l'étude du grec biblique, et ne recherche guère ses affinités avec le grec des temps antérieurs et postérieurs. Ce livre contient une foule d'observations ingénieuses et précises qui favorisent l'intelligence des textes.

Paris. Paul Lejay.

CHRONIQUE BIBLIQUE[1]

3. On trouve dans la récente édition du savant manuel d'histoire des religions publié par M. Chantepie de la Saussaye (*Lehrbuch der Religionsgeschichte*. Fribourg e. B., Mohr, 1897, 2 vol. in-8 de 399 et 512 pages) une histoire abrégée de la religion israélite, par M. Valeton, professeur à Utrecht. M. Valeton distingue dans cette histoire deux périodes principales, dont le point de jonction est la découverte du Deutéronome sous Josias (621 av. J.-C.). Durant la première, Iahvé reste dieu d'Israël (?) ; pendant la seconde, il est le Dieu universel. La première période se subdivise en deux, le temps antérieur à l'avènement de Jéhu (842 av. J.-C.), et le temps des prophètes écrivains. La seconde période commence avec Néhémie, l'espace compris entre la découverte de Deutéronome et la promulgation définitive de la Loi formant une sorte de terrain commun et intermédiaire. Le nom de Iahvé signifie « celui qui est », non pas au sens métaphysique, mais au sens historique et moral, « celui qui existe » pour Israël. Ce nom procède d'une forme plus ancienne, *Iahu*, employée sans doute chez les Kénites, parmi lesquels Moïse séjourna dans le désert. La religion d'Israël avant Moïse n'était pas l'animisme, mais une monolâtrie peu rigoureuse, le culte du dieu de la tribu. Ce que le Code sacerdotal dit du culte rendu par les patriarches à El-Saddaï doit avoir un fondement historique. Aser et Gad semblent être aussi les noms divins. L'image du taureau aurait été vénérée avant Moïse, non comme représentation de la divinité, mais comme symbole de sa puissance. M. Valeton, qui hésite à croire que le serpent ait figuré la sagesse divine, n'aurait pas dû attribuer un sens aussi abstrait à l'image du taureau. C'était bel et bien une représentation divine. Accordons que les Israélites ne l'aient pas empruntée à l'Égypte ni à leur propre tradition : rien n'empêche qu'ils l'aient connue, même avant Moïse, par les Chananéens. Les pierres sacrées n'auraient pas été censées le séjour de la divinité. M. Valeton ne dit pas à quoi elles pouvaient servir. Prendre comme autel une simple pierre n'a aucune raison d'être si la pierre n'est un moyen de localiser la présence divine. La Bible elle-même le laisse clairement entendre. La circoncision est antérieure à Moïse ; l'interprétation de ce rite comme signe de l'alliance est beaucoup plus récente et ne remonte probablement pas plus haut que le temps de la captivité. Mais le récit énigmatique d'*Ex.* IV, 24-27 ne favorise pas, comme le savant historien paraît disposé à l'admettre, l'idée que la circoncision aurait été empruntée à l'Égypte. La scène se passe au désert, avant le retour de

1. Voir *Revue*, II (1897), 380, 444, 560.

Moïse ; celui-ci, attaqué par Iahvé, est sauvé par Séphora, qui circoncit réellement son fils et circoncit Moïse en effigie, par application du sang de l'enfant. Ce passage fait ressortir la nécessité de la circoncision, et peut-être aussi l'origine de la circoncision enfantine chez les Israélites, (d'après la source J de l'Hexateuque) ; il donne à entendre que les Israélites n'avaient pas pratiqué la circoncision sur le sol égyptien, tandis qu'elle était usitée dans la tribu nomade à laquelle appartenait Séphora. M. Valeton est en désaccord, touchant la signification primitive du rite, avec M. Jeremias, autre collaborateur de M. C. de la Saussaye, qui expose, dans le même recueil, l'histoire des religions phénicienne, syrienne et assyro-babylonienne. D'après M. Jeremias, la circoncision serait un simulacre de sacrifice ; d'après M. Valeton, une cérémonie consécratoire. M. Jeremias compare la circoncision à l'offrande de la chevelure, substituée, dit-il, à celle de la personne. M. Valeton conteste qu'il y ait analogie entre les deux pratiques. L'idée d'un sacrifice en miniature n'est guère acceptable, en effet, pour la circoncision, qui ne se présente nulle part comme un équivalent de sacrifice, mais bien comme un rite d'initiation. Il est incroyable que tous les mâles soumis à la circoncision aient été censés des victimes soustraites à la divinité par une immolation fictive. Mieux vaut admettre, avec M. Valeton, que la circoncision a été une cérémonie d'introduction à l'existence virile et au mariage. Mais cette idée n'explique peut-être pas suffisamment la portée religieuse du rite, si l'on n'y joint celle d'un pacte de sang par lequel le jeune homme se trouvait lié à la tribu et à son dieu ou ses dieux, en même temps qu'il devenait apte au mariage : les deux idées sont connexes ; il s'agit d'associer un homme de plus à la vie de la tribu, à sa vie religieuse et à sa vie sociale, les deux n'en faisant qu'une. L'effusion du sang et le choix du membre où la mutilation est pratiquée ont leur signification. Il n'y a pas lieu de faire intervenir ici, avec Renan et d'autres critiques, un motif d'hygiène. Ceux qui ont inauguré la pratique de la circoncision étaient parfaitement incapables de la concevoir comme une simple opération médicale et ils n'ont pu s'empêcher d'y mêler quelque imagination superstitieuse et un symbolisme très matériel. Porter atteinte au corps humain, faire couler le sang, principalement en cette partie du corps, ne pouvait passer pour un acte vulgaire, et c'eût été le plus grand des sacrilèges si on n'en eût fait par destination un acte sacrosaint. La mutilation sacrée, bien qu'elle n'ait jamais été un sacrifice réel ou un semblant d'immolation, paraît néanmoins se rattacher à la même idée fondamentale que les sacrifices, à savoir, la communion de vie à établir ou à conserver entre le dieu et la tribu. L'offrande des cheveux pourrait bien avoir une signification analogue. « Le seul hommage que nous puissions offrir à ceux qui ne sont plus, dit Pisistrate à Ménélas (*Odyssée*, IV, 197-198), est de couper notre chevelure et de répandre des larmes. » Ce rite funéraire n'était pas un sacrifice, mais un signe de communion avec la mort, et l'on n'avait pas précisément l'intention

de donner ses cheveux au défunt pour tenir lieu de la personne. Il en était de même quand on offrait sa chevelure aux dieux. Mais le sens des rites suivit l'évolution des croyances. En Israël, la circoncision, reportée de bonne heure à la naissance des enfants, devint un rite d'initiation purement religieuse, un pur symbole dont la signification première était presque oblitérée et dont le caractère traditionnel empêchait, si toutefois il n'empêche pas encore, de remarquer l'étrangeté.

Moïse a conduit hors d'Égypte le peuple d'Israël au nom de Iahvé; il a jeté ainsi le fondement de la religion et de la nationalité israélites, l'une appuyant l'autre. L'idée qui domine dans les premiers temps la croyance religieuse est celle de la puissance de Iahvé, car Iahvé est un dieu guerrier, le « Dieu des armées ». M. Valeton croit que le mot *Sebaot* n'a pas désigné d'abord les astres ou les anges, mais les bandes guerrières que Iahvé conduisait à la victoire. L'arche était le sanctuaire de Iahvé. Les couplets qu'on chantait quand on levait ou qu'on déposait l'arche montrent bien qu'on l'y croyait réellement présent : « Lève-toi, Iahvé, et que tes ennemis soient dispersés. — Reviens Iahvé près des myriades d'Israël » (*Nomb.* x, 35). On ne voit pas pourquoi M. Valeton tient à ce que l'arche ait été vide, puisque la tradition constante d'Israël est que l'arche contenait des pierres, et que ces pierres se désignent tout naturellement à nous comme le symbole auquel fut rattachée d'abord la présence de Iahvé.

La critique de M. Valeton est relativement modérée et circonspecte. Il retrace avec beaucoup de précision et de vérité la lutte du iahvéisme contre les cultes chananéens, le développement du prophétisme, le rôle des principaux prophètes. Il ne se prononce pas sur la date de composition du Deutéronome et se contente de reconnaître le premier témoignage de son existence dans la découverte qui en fut faite par Helcias. L'histoire du judaïsme exilien et postexilien est racontée avec assez de détails. M. Valeton ne croit pas que les morceaux d'Isaïe concernant le serviteur de Iahvé (*Is.* XLII, 1-4; XLIX, 1-6; L, 4-9; LII, 13-LIII, 12) soient à isoler de leur contexte. Les arguments allégués par Duhm, Wellhausen et Smend ne le satisfont pas, et il ne tient pas compte du rythme particulier dans lequel ces morceaux sont rédigés. Cette question de critique littéraire ne laisse pas d'avoir une certaine importance pour l'exégèse. Si les morceaux n'appartiennent pas à l'œuvre du second Isaïe, le Serviteur de Iahvé n'a aucun trait qui le désigne comme un personnage collectif[1], et l'on doit, par conséquent, le prendre pour un individu. S'il faut les interpréter par le contexte, le juste souffrant sera la personnification d'Israël. Or, il semble que le texte réclame assez fort contre le contexte.

4. La brochure de M. Friedlænder sur le judaïsme dans le monde grec (*Das Judenthum in der vorchristlischen Welt.* Vienne, Breitenstein 1897; in-8, 74 pages) offre un aperçu très complet des données histo-

1. Le mot « Israël », dans XLIX, 3, paraît être une glose (Duhm).

riques relatives aux Juifs dispersés dans le monde grec avant l'ère chrétienne, et qui ont en quelque façon préparé la voie aux prédicateurs du christianisme. L'auteur a tiré bon parti des écrits de Philon et des oracles sibyllins. Mais il n'y a pas lieu, semble-t-il, de distinguer, comme il le fait, deux partis, l'un conservateur, l'autre libéral, parmi les juifs de la dispersion, et moins encore de retrouver la continuation de ces deux tendances dans le christianisme primitif. L'attitude de saint Paul à l'égard de la Loi est quelque chose de tout à fait nouveau et où l'influence du judaïsme helléniste n'est pour rien.

VII. Théologie biblique. — 1. M. Bertholet a exposé en quelques pages très claires les idées fondamentales de la prédication d'Ézéchiel : distinction essentielle du sacré et du profane, sainteté du temple, constitution hiérarchique du sacerdoce (*Der Verfassungsentwurf des Hezekiel in seiner religionsgeschichtlicher Bedeutung.* Fribourg e. B., Mohr, 1896; in-8, 28 pages). Ce prophète a toujours été un peu négligé par les théologiens et les apologistes. M. Bertholet s'efforce de réagir contre un tel oubli, dont il donne très finement l'explication.

2. Les conférences de M. Woods sur les prophéties (*The hope of Israël, a review of the argument from Prophecy.* Édimbourg, Clark, 1896; in-8, viii-218 pages) ne sont pas une œuvre de théologie historique, mais plutôt d'apologétique. On peut, à beaucoup d'égards, les comparer à la dissertation de M. l'abbé de Broglie sur le même sujet, qui a été publiée récemment par les soins de M. Piat et qui forme peut-être la meilleure partie de l'ouvrage posthume où elle a trouvé place (*Questions bibliques.* Paris, Lecoffre, 1897; in-12, vii-408 pages). M. de Broglie se tient plus près des théories traditionnelles concernant les prophéties, et il résout les difficultés que présente leur interprétation par le moyen d'une distinction scolastique : la distinction du sens historique et du sens providentiel des prophéties. Au point de vue critique, cette terminologie un peu subtile semble créée tout exprès pour les théologiens; elle se présente comme un pont jeté entre la réalité constatée par l'exégèse scientifique et les données absolues de la conception théologique; mais elle correspond à peu près à ce que M. Woods s'efforce de faire entendre au commun des mortels en déclarant que les prophéties ont toujours eu un sens pour les contemporains, qu'elles n'ont jamais été la description anticipée de l'histoire évangélique et ecclésiastique, mais que le christianisme a réalisé et réalise incessamment ce qu'il y a eu de plus spirituel et de plus élevé dans les aspirations et les prévisions des prophètes d'Israël. On n'a pas à juger ici la valeur théologique de ces opinions qui sont très consistantes comme aperçu historique. Le livre de M. Woods se lit aisément; c'est une œuvre de vulgarisation savante et de critique religieuse, et aussi un plaidoyer très habile et très éloquent en faveur de la critique biblique.

3. Dans les derniers fascicules de sa Théologie du Nouveau Testament (*Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie.* Fribourg e. B., Mohr,

1896-1897 : in-8, p. 289-503, 289-532 ; voir *Revue*, p. 89), M. Holtzmann a poursuivi l'analyse de la prédication de Jésus et des problèmes théologiques du christianisme primitif, de la doctrine de l'Épître aux Hébreux et des Épîtres catholiques, enfin de la théologie johannique. L'œuvre est maintenant complète et l'on peut dire que c'est, au point de vue purement scientifique et historique, et sauf les réserves à faire sur certaines conclusions particulières, la publication la mieux ordonnée, la mieux documentée, la plus précise et la plus détaillée qui existe à l'heure présente sur le sujet.

L'eschatologie évangélique a été traitée de la façon la plus satisfaisante. M. Holtzmann reconnaît que Jésus a prédit sa résurrection dans le même temps qu'il prédisait sa mort ; il ne pouvait prédire celle-ci sans annoncer celle-là ; la perspective de son avenir messianique ne devait pas s'arrêter au tombeau. Mais les textes qui résument ces prédictions accusent dans leur rédaction l'influence des événements postérieurs.

Peut-être n'était-il pas nécessaire d'insister autant sur le fait que Jésus n'a pas positivement institué le baptême. Les textes que l'éminent critique a écartés comme n'ayant pas valeur de témoignage historique (*Matth.* XXVIII, 89 ; *Marc*, XVI, 16) ne contiennent pas un ordre formel de baptiser, mais ils supposent plutôt l'usage nécessaire du baptême. Il est certain, d'autre part, qu'on a baptisé dès le début de la prédication apostolique, et l'on n'a aucune objection sérieuse à alléguer contre ce que le quatrième Évangile dit du baptême conféré par les disciples de Jésus durant son ministère. Dans ces conditions, peu importe que les Évangiles ne fixent pas le moment où cette pratique fut adoptée par le Sauveur : ce moment n'était peut-être possible à fixer qu'en remontant au baptême de Jésus, comme ont fait beaucoup d'anciens Pères. Une institution proprement dite n'était pas requise, puisque la coutume existait avant l'Évangile, et qu'elle devient chrétienne par le baptême de Jésus et par l'usage qu'on fait du baptême, en son nom, autour de lui. On comprend ainsi pourquoi saint Paul ne suppose pas qu'on puisse être chrétien sans être baptisé, quoiqu'il ne rattache pas la nécessité du baptême à un ordre formel du Sauveur. M. Holtzmann distingue fort bien tous les éléments qui sont entrés dans la conception du baptême chrétien ; mais, en les distinguant, il les sépare un peu trop, sans montrer le lien qui unit l'idée primitive à son développement ultérieur.

Pour expliquer la leçon de la version syriaque du Sinaï (cf. *Revue*, I, 194) dans *Matth.* I, 16 : *Jacob genuit Joseph* ; *Joseph, cui desponsata erat virgo Maria, genuit Jesum*, M. Holtzmann suppose que le manuscrit grec dont s'est servi le traducteur n'avait pas la généalogie qu'on lit en tête du premier Évangile. L'interprète l'aurait ajoutée en faisant la suture autrement que ne la fait le texte ordinaire. Mais cette hypothèse n'explique pas pourquoi la même leçon se trouve, avec une légère modification, dans certains manuscrits de l'ancienne Vulgate. Cette leçon étrange ne pourrait-elle pas être la plus ancienne, même dans le grec, et n'aurait-elle pas été volontairement corrigée, de très

bonne heure, dans le texte canonique ? M. Holtzmann n'a pas songé à discuter la conjecture, purement apologétique, d'après laquelle l'original de la version sinaïtique aurait donné la lecture : *Jacob genuit Joseph, cui desponsata virgo Maria genuit Jesum.* Cette leçon du ms. grec 346 et de quelques mss. latins est évidemment sortie de la leçon représentée par le syriaque, moyennant élimination du nom de « Joseph » répété comme sujet naturel du verbe « engendra ». Il est, au contraire, de toute invraisemblance que, le texte grec contenant une seule fois le nom de Joseph, ce nom ait été répété ensuite, par distraction, sans être corrigé : on ne doit pas oublier que la généalogie, pour prouver quelque chose, doit aboutir à Jésus par Joseph, et c'est ainsi qu'elle a été conçue d'abord. Cette circonstance n'empêchait pas l'interprète syrien de ne voir aucune contradiction entre la généalogie ainsi rédigée et le récit de la conception virginale. On peut, en effet, entendre le mot « engendra » d'une filiation légale et juridique, non d'une filiation réelle.

Il n'est pas sans intérêt de noter que l'éminent critique écarte par d'excellents arguments l'hypothèse récemment émise (voir *Revue*, I, 557), qui ferait de l'Épître de saint Jacques un écrit purement juif. La dépendance de l'Épître à l'égard de saint Paul et de la tradition synoptique est beaucoup plus frappante que les rapports qu'on a pensé découvrir entre les idées de saint Jacques et la littérature juive.

4. M. P. Wernle nous prévient que son livre sur la doctrine du péché dans saint Paul (*Der Christ und die Sünde bei Paulus.* Fribourg e. B., Mohr, 1897; in-8, XII-138 pages) est une œuvre de jeune homme écrite pour des jeunes. Nonobstant ce préambule quasi-révolutionnaire, le livre est sérieux et ne scandalisera guère que les théoriciens absolus qui font honneur à saint Paul de leurs propres idées sur la justification. M. Wernle a découvert que l'apôtre n'enseigne pas précisément le système luthérien de la justification par la foi seule et qu'il a dit certaines choses dont les catholiques peuvent légitimement se prévaloir. C'est que le problème du salut ne se posait pas pour lui dans les mêmes termes que pour les réformateurs et les théologiens modernes. Ainsi l'attente de la *parousie* le dispensait d'avoir des idées bien arrêtées sur la façon de réparer les péchés commis après le baptême. Mais toujours est-il que, dans un cas de péché public, il impose la pénitence, après avoir usé de l'excommunication. Les passages principaux des Épîtres sont discutés par le « jeune » auteur avec une grande finesse de jugement. Toutefois on peut croire que, s'il n'était pas né protestant, il n'éprouverait aucune difficulté à reconnaître que Luther (après saint Augustin) a fait un contresens sur le fameux passage *Rom.* XIV, 23 : « Tout ce qui ne vient pas de la foi est péché. » Le contexte montre qu'il ne s'agit pas précisément de la distinction des œuvres purement humaines qui seraient toutes mauvaises, et des œuvres spécifiquement chrétiennes qui procèdent de la foi et de la grâce, mais que saint Paul veut dire simplement : « Tout ce qu'un chrétien fait contre sa conscience est mal. »

5. La dissertation de M. Bartmann sur la doctrine de la justification dans saint Paul (*S. Paulus and s. Jacobus über die Rechtfertigung*. Fribourg e. B., Herder, 1896 ; in-8, IX-163 pages) et dans saint Jacques est très savante, plus savante que lucide en certains endroits ; car, si le plan de l'auteur est très régulier, si son analyse des textes bibliques est fort exacte, l'exposition est parfois un peu diffuse et les conclusions manquent de relief. L'enseignement de saint Paul et celui de saint Jacques ont été bien saisis dans leurs nuances particulières. La conciliation de l'un et de l'autre ne se fait pas au moyen d'interprétations arbitraires ou forcées, mais en partant du sens que chaque apôtre attribue aux mots de « foi » et d' « œuvres ». Saint Paul déclare que la justification est obtenue par la foi sans les œuvres de la Loi. Ce ne sont pas non plus ces œuvres que saint Jacques réclame pour la justification, mais les œuvres de la foi ; en disant que la foi a sa perfection dans les œuvres, il s'accorde avec saint Paul déclarant que la foi justifiante est celle qui agit par la charité ; il ne combat pas réellement l'Apôtre des gentils mais une interprétation abusive de sa doctrine.

Paris. Jacques Simon.

CHRONIQUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

ÉGLISES D'ALLEMAGNE ET DE FRANCE

L'Allemagne, qui nous fournit le plus grand nombre des ouvrages généraux sur l'histoire de l'Église et sur la littérature chrétienne, n'a garde de négliger sa propre histoire ou celle de son église particulière. Il semble que tous les vingt ans il y ait lieu de rassembler en un tableau général le fruit du travail d'une génération de savants, de présenter en une synthèse les résultats de détail obtenus et les progrès accomplis. C'est de 1846 à 1848 que parut l'ouvrage de Rettberg, *Kirchengeschichte Deutschlands*, auquel ses grandes qualités de fond conservent encore aujourd'hui une valeur réelle. La connaissance directe des sources est la condition essentielle de la durée pour un ouvrage d'histoire. S'il en fallait une preuve nouvelle, on la découvrirait dans ce fait qu'après cinquante années écoulées, non seulement on ne peut guère se dispenser de consulter encore le travail de M. Rettberg, mais des écrivains contemporains s'inspirent de son exposition des faits ou même y renvoient leurs lecteurs. Des tendances confessionnelles accusées ne lui enlèvent pas le bénéfice de ses qualités primordiales. Vingt ans plus tard, de 1867 à 1869, paraissait la *Kirchengeschichte Deutschlands* de M. Friedrich, à laquelle se réfèrent de préférence les écrivains catho-

liques de l'Allemagne. Après une nouvelle période de vingt années, un professeur de Leipzig, M. Alb. Hauck, commençait en 1887 la publication d'une histoire de l'église allemande, *Kirchengeschichte Deutschlands*, parvenue aujourd'hui à son troisième volume et qui fournira la matière principale de la présente chronique. Le premier volume étant épuisé, nous attendrons, pour en entretenir les lecteurs de la *Revue*, qu'il ait paru avec les compléments et les améliorations que les usages de la librairie allemande permettent aux auteurs d'apporter à leurs éditions successives. Ce volume prend l'Église d'Allemagne à son origine et la conduit jusqu'à l'avènement de Pépin le Bref et jusqu'à la mort de saint Boniface. Le deuxième volume[1] traite une période assez restreinte, un siècle et demi environ depuis l'avènement de Pépin le Bref jusqu'à la fin du IXe siècle, époque où l'empire carolingien se fractionne définitivement en plusieurs royaumes. Mais cette période si courte est particulièrement fertile en événements que l'auteur a groupés autour de ces deux idées centrales : l'*Église franque devenue une église nationale*, sous les règnes de Pépin le Bref et de Charlemagne, puis la *Dissolution de l'Église nationale* sous Louis le Pieux et sous les successeurs de ce prince.

Ce partage est très heureux en ce qu'il permet à l'auteur de mettre en relief successivement la personne du roi des Francs, de l'empereur qui tient le premier rôle dans l'Occident chrétien, puis celle des papes profitant de la faiblesse des successeurs de Charlemagne pour récupérer leur ancienne importance politique et pour l'accroître d'une manière très sensible. Aux événements politiques et ecclésiastiques ainsi répartis, se rattachent des tableaux largement brossés du développement intellectuel, du mouvement théologique, de l'expansion de l'Église, des missions entreprises à l'est de l'empire franc. L'auteur procède par grandes touches; ses tableaux, fort nets, laissent dans l'esprit des souvenirs précis parce qu'ils n'embrassent que des périodes suffisamment courtes, pendant lesquelles l'esprit public a suivi une impulsion donnée. La génération d'Alcuin, de Paul Diacre, d'Arn de Salzbourg est soigneusement distinguée de celle de Hraban Maur et de Walahfrid Strabo. D'ailleurs M. Hauck n'a pas cru devoir subdiviser chacune de ses périodes en un nombre de compartiments toujours les mêmes, mais il s'est efforcé de conserver à chacune d'elles son caractère dominant, sa physionomie propre. A la période de Pépin le Bref et de Charlemagne se rapportent deux chapitres spéciaux sur le régime intérieur de l'église franque sous l'influence des princes, notamment de Charlemagne (*Karls kirchliches Regiment*) et sur les controverses théologiques. A l'autre période se rapporte un développement particulier sur les institutions monastiques, modifiées, réformées par Benoît d'Aniane;

1. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. II : *Die fränkische als Reichskirche, Auflösung der Reichskirche*. 1 vol. gr. in-8 de 757 pages. Leipzig, Hinrichs. Prix : 14 mark (17 fr. 50).

tandis que précédemment les indications relatives aux monastères viennent surtout à propos des missions et des circonscriptions ecclésiastiques. Peut-être n'est-il pas inutile d'insister au préalable sur ces qualités d'ordre et de composition. L'ouvrage de M. Hauck, on le verra de reste par la suite de cette chronique, renferme de véritables trésors d'érudition ; mais l'auteur a su dominer sa matière, l'élaborer, en tirer une œuvre de lecture très attachante, et donner une fois de plus un démenti au préjugé qui tient l'art pour incompatible avec l'érudition.

Au moment où saint Boniface disparaît de la scène, il a déjà depuis plusieurs années un remplaçant; c'est Pépin le Bref qui, après avoir recueilli la succession de Charles Martel, s'adjuge aussi celle du réformateur de l'église franque. En l'absence d'un autre prélat de l'envergure de Boniface, à défaut du pape très absorbé par les affaires d'Italie et réduit à un rôle assez effacé par la continuelle menace des Lombards, c'est Pépin qui prend la direction de la réforme au sein de l'église franque non sans la faire dévier de la ligne suivie par l'apôtre de l'Allemagne. Celui-ci n'agissait jamais que de concert avec Rome et tout en prenant un appui sur le pouvoir civil se subordonnait entièrement à la volonté du souverain pontife. Pépin demande aussi des avis au pape Zacharie, mais n'en agit pas moins en représentant, presque en chef de l'église franque, heureux de suivre les instructions du pape lorsqu'elles sont conformes à ses propres intentions, mais ne se faisant nul scrupule de modifier les décisions du souverain pontife et de laisser ses réclamations sans réponse. Ainsi, par l'initiative du roi, l'église franque devient de plus en plus une église nationale. Cette vue de M. Hauck domine toute l'exposition des événements durant la période qui s'écoule de 750 à la mort de Charlemagne. A tout prendre, elle est assez juste et elle expliquerait assez bien les faits dont nous sommes les témoins, si M. Hauck ne l'amplifiait d'une manière excessive et s'il n'en tirait pas de temps en temps des conclusions tout à fait disproportionnées.

La série des faits qui accusent le rôle prédominant du roi dans l'église franque s'ouvre dès 746 par une lettre de Pépin consultant Zacharie sur divers sujets qui intéressaient la religion. Cette lettre n'est connue que par la réponse du pape qui emprunte la plupart de ses décisions aux textes canoniques de la collection de Denys le Petit; mais, sur plusieurs points très importants, le roi néglige de remplir les intentions du pape : ni l'ancienne institution des métropolitains n'est restaurée suivant le désir de Zacharie, ni les ordres exprès du pape ne sont respectés en matière d'empêchements religieux au mariage. Quelques années plus tard, entre 753 et 756, quatre grands synodes, tenus à Verneuil, dans une localité inconnue, à Verberie et à Compiègne, règlent les affaires intérieures de l'église franque d'une manière autonome. La nécessité de créer des cours d'appel pour les procès ecclésiastiques aurait dû conduire à la reconstitution des

anciennes circonscriptions provinciales; mais au lieu de métropolitains, on procède à la désignation d'un petit nombre d'évêques *in vicem metropolitanorum*, en attendant qu'il soit pourvu à une plus ample réforme. De même, les règlements concernant les mariages restent bien en deçà des exigences pontificales qui maintenaient la rigueur du droit ecclésiastique, tandis que le roi et ses évêques, tenant compte des habitudes, des coutumes franques, interdisent seulement les unions entre parents au troisième degré, les mariages avec des religieuses et avec les personnes de la parenté spirituelle. Il va de soi que lorsque Pépin eut porté secours au pape et l'eut délivré du joug lombard, sa situation de protecteur de l'église romaine renforça encore son ancienne autorité de roi des Francs et sembla légitimer en quelque sorte ses interventions les plus directes dans les affaires religieuses. Par l'initiative de Pépin, par sa campagne contre Astolf, par sa libéralité envers l'église romaine, par l'extension de son influence sur l'Italie, il se constitue une église franque qui bientôt ne sera plus une église nationale à la mérovingienne mais une véritable église d'Occident, associée aux destinées de l'empire, où le chef de l'Etat joue un rôle d'autant plus prépondérant que le pape, malgré des apparences de souveraineté à Rome, est un véritable sujet au civil.

Ces considérations, pour justes qu'elles soient, n'empêchent pas la qualification d'église nationale, au sens où l'entend parfois M. Hauck, d'être inexacte parce qu'elle est exagérée. Aucun des faits allégués n'est de nature à démontrer que le roi ait joui d'une véritable autorité spirituelle et que cette autorité lui ait été reconnue soit par les papes, soit par ses propres évêques. Plusieurs documents émanés de Zacharie et cités par M. Hauck prouvent formellement le contraire. Les prescriptions des conciles de Verneuil, Verberie et Compiègne (voir p. 32 une note substantielle sur la chronologie de ces conciles) étaient en somme salutaires, et les circonstances politiques justifient amplement la réserve des papes qui, en des matières de pure discipline, se contentent de ce qu'ils obtiennent, et, comptant sur l'avenir, évitent de compromettre leur autorité en réclamant l'impossible. En revanche, il semble bien que M. Hauck se soit laissé quelque peu influencer par ses idées en racontant l'intervention du pape Zacharie dans le transfert de la couronne mérovingienne à Pépin, maire du palais. Tout l'effort de son exposition (p. 12-14) tend à réduire la valeur de l'intervention du pape pour augmenter le rôle des grands. Il est possible que les annalistes ecclésiastiques aient insisté plus que de raison sur la consultation demandée au pape; mais le fait même de cette consultation parle plus haut que tous les récits des annalistes; il témoigne tout à la fois de l'inquiétude que Pépin pouvait concevoir pour l'avenir au sujet de la stabilité d'un pouvoir qu'il devrait seulement à l'élection populaire et du prestige que le pontife de Rome possédait aux yeux des Francs. Ce prestige, il le devait uniquement à sa qualité de chef de l'Église universelle que ni Pépin ni Charlemagne n'ont jamais songé à

lui contester, quelque influence qu'ils aient exercée personnellement sur les destinées de leur église.

Relevons en passant deux légères inexactitudes. A la p. 13, note 2, l'auteur s'autorise du silence du biographe romain de Zacharie pour déclarer qu'à Rome « on ne croyait pas que le pape eût transféré la couronne à Pépin ». Mais M. Duchesne a déjà fait remarquer que le *Liber pontificalis* ne parle pas de la consultation de Zacharie par Pépin, parce que la vie de Zacharie s'interrompt avant le moment où il dut en être question. — A la page 22, note 3, M. Hauck identifie *Brennacus* ou *Bernacus* avec Braisne près Soissons, tandis que M. Longnon a reconnu cette localité dans Berny-Rivière (Aisne).

Le tableau des rapports de Pépin avec le pape ou plutôt avec l'État pontifical n'est pas sujet aux mêmes réserves que celui des prérogatives du roi dans l'administration de l'église franque. M. Hauck a très bien montré que la résolution de Pépin de secourir l'État romain et de le préserver de la domination lombarde est le point de départ de toute une ère dans l'histoire de l'Église. C'est d'elle que dérive le lien étroit qui pendant des siècles unira le siège apostolique au saint-empire germanique et occasionnera tantôt un remarquable accord entre les deux puissances temporelle et spirituelle, tantôt des luttes implacables. Cette résolution ne s'imposait nullement à Pépin en vertu d'une sorte de nécessité politique. Elle doit être attribuée presque entièrement à l'initiative du prince qui, en accordant sa protection au pape Étienne, sort décidément de la sphère des intérêts bien définis de la monarchie franque et inaugure une politique impériale. Il est, en effet, remarquable combien sont faibles les motifs que M. Hauck découvre à la résolution prise par Pépin. La reconnaissance que le roi aurait pu se croire obligé de témoigner à Zacharie ne lui imposait pas à vrai dire de condescendre aux désirs du pape Étienne lequel était loin d'avoir la valeur personnelle de son prédécesseur. Les griefs du roi contre Astolf, en raison de l'appui accordé par le prince lombard aux mécontents du royaume franc, n'étaient pas de nature à commander, à l'égard de la puissance lombarde, une politique toute nouvelle, toute contraire à la politique de bonne harmonie pratiquée par Charles Martel. Le pape avait été jusqu'alors, en droit sinon en fait, le sujet de l'empereur de Constantinople, sans que pour cela les églises de l'Occident aient cru la foi ou l'unité de l'Église le moins du monde menacées. Aucune tradition ancienne n'établissait que l'indépendance politique de Rome fût nécessaire au fonctionnement de l'Église. Même aujourd'hui, on peut croire que l'existence d'une monarchie italienne bien réglée, due au développement normal de la puissance lombarde, n'aurait pas eu pour l'Italie et pour l'Église les suites funestes qu'ont amenées, pendant le moyen âge, les divisions, le morcellement de la péninsule, les rivalités entre principautés, la tendance de l'empire à s'assurer la domination complète de l'Italie. Étienne affirmait qu'il y avait pour le roi un devoir de religion à défendre Rome contre les Lombards. Mais cette affirmation

était contredite et par la reine et par Carloman, frère du roi et moine, dont le dévouement désintéressé à l'Église était au-dessus de tout soupçon. On voit d'ailleurs que Pépin, en fait, songe moins à affranchir tout à fait le saint-siège qu'à le faire entrer dans sa sphère d'influence personnelle. En accomplissant les engagements contractés envers le pape, dans leur entrevue de Ponthion, Pépin assure bien la sécurité de Rome, le retour au siège apostolique d'un certain nombre de patrimoines, l'évacuation de Ravenne, mais il conserve sur l'État romain un droit de suzeraineté que ni lui ni Charlemagne ne mettent jamais en doute.

C'est ce protectorat de nature mal définie qui est caractérisé par le titre de *patricius Romanorum*, donné à Pépin par le pape quand il sacre le roi après leur entrevue à Ponthion, au commencement de l'année de 754 : *Pippinum regem Francorum et patricium Romanorum oleo unctionis perunxit* (Ann. Mett. ann. 754). M. Hauck consacre une note très subtile à démontrer que Pépin à cette occasion n'a pas plus reçu le titre de patrice qu'il n'a reçu celui de roi des Francs qu'il possédait depuis plusieurs années. Ce serait Pépin lui-même qui se serait donné ce titre de sa propre autorité. Cette opinion aura quelque peine à être acceptée. Il paraît plus probable que le pape, sans se soucier de ce qu'en penserait l'empereur de Constantinople, a pris sur lui de décerner ce titre à Pépin qui ne l'avait probablement pas demandé, ni même désiré, puisqu'il ne le prit jamais dans ses actes. Ce ne fut que Charlemagne qui se l'attribua pour exprimer ses droits sur les Romains de Rome. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, la conquête de Rome par Pépin et par Charlemagne, non plus que les deux donations de 754-56 et de 774 n'ont pour effet d'établir sur Rome la pleine souveraineté du pape. Au-dessus de cette souveraineté se superpose celle des rois francs. Le pape est le chef de la ville de Rome, de l'État romain, de l'armée, de l'administration; il qualifie les nobles d'*optimates nostri*, il parle de *son* peuple, de *ses* forteresses; mais il n'a pas de politique étrangère indépendante; il est lié vis-à-vis de Pépin; les Romains sont les fidèles du roi; lorsque les grands de Spolète et de Bénévent se rapprochent de Paul Ier, successeur du pape Étienne, ils jurent fidélité au pape et au roi; celui-ci refuse d'ailleurs de les soutenir contre le roi lombard et force le pape de vivre en paix avec le roi Didier. M. Hauck compare la situation du pape à Rome au genre de souveraineté exercé par le duc Tassilo en Bavière. Étienne et Paul Ier ont plus de sécurité que n'en avait autrefois Zacharie; ils ont moins de réelle indépendance, Pépin n'étant ni aussi loin ni aussi faible que l'empereur de Constantinople. Par la donation de 774, Charlemagne n'entendait pas se dessaisir non plus des droits de souveraineté. On ne peut guère expliquer autrement son peu de scrupule à ne pas exécuter la soi-disant donation de 774 : il laisse impunies les usurpations de Léon, archevêque de Ravenne, sur quelques villes de l'exarchat, il annexe à son royaume de Lombardie les duchés de Spolète et de Toscane; il permet au duc

Réginald de Chiusi de s'emparer de la Città di Castello qui avait pourtant fait hommage au pape; enfin il tire toutes les conséquences pratiques et développe toutes les possibilités positives renfermées dans le titre de patrice des Romains que lui reconnaissait le pape. Il se produit une lente assimilation des droits du patrice à Rome avec les droits du roi en France. Le terme normal de ce développement était la proclamation de l'empire au profit de Charlemagne, et il est bien peu probable qu'un politique comme le roi franc n'ait pas marché vers ce but que toutes ses démarches semblent viser. M. Hauck insiste pourtant sur les sentiments d'antipathie que Charles aurait éprouvés à l'égard de l'empire romain et sur l'orgueil des Francs vainqueurs et successeurs de l'ancien empire. Les raisons qu'il donne, les textes qu'il allègue ne paraissent pas bien décisifs en comparaison des faits qui se sont déroulés entre les années 774 et 800 et qui attestent assez clairement les intentions de Charlemagne. Ce qui est incontestable, c'est que le pape Léon, en devançant l'heure de Charlemagne et en s'attribuant le droit de le couronner que peut-être le prince ne lui aurait pas reconnu, excita un vif mécontentement chez le roi proclamé malgré lui. Ce mécontentement s'accroissait encore de toute la répulsion que la personne de Léon III inspirait à Charlemagne en raison du passé douteux qu'on reprochait au pape et des accusations qui pesaient sur le pontife.

Quelques points de détail méritent une attention particulière. M. Hauck rapporte la fabrication de la prétendue donation de Constantin à l'époque où le pape Étienne négociait à Ponthion son premier accord avec Pépin. Le pape prétend qu'on lui *rend* ce qu'il semble que le roi lui donne. La fausse donation aurait donc servi à préciser et à étendre le sens et la portée des engagements pris par le roi. Les autres critiques la rapportent plus communément aux alentours de l'année 774, c'est-à-dire vingt ans plus tard.

M. Hauck n'a guère flatté le portrait du pape Étienne III qui porte assez de responsabilités pour qu'on ne lui en ajoute pas d'autres mal justifiées. Il l'accuse de duplicité dans sa conduite envers Charlemagne au moment du mariage du roi avec Désirée, princesse lombarde. Le pape avait écrit au roi une lettre extraordinairement violente pour déconseiller et au besoin défendre ce mariage; puis sans souci d'avoir représenté les Lombards comme des foyers de lèpre et de puanteur, il aurait engagé en même temps des négociations avec Didier, qui auraient abouti dès le carême de 770 au voyage du roi lombard à Rome, à la disgrâce des conseillers romains favorables à la France; si bien que la reine Bertrade, venue en Italie pour négocier le mariage de son fils, et à Rome pour conseiller au pape la paix avec le roi italien, les aurait trouvés d'accord. Le mariage de Charles et de Désirée aurait donc eu lieu vers l'automne de 770. Mais Charles, indigné de voir les Romains et les Lombards d'accord contre lui, aurait divorcé avec Désirée en 771, trouvant ainsi le moyen de faire une grave injure au roi et

de blesser le pape. Toute cette chronologie se heurte à des invraisemblances morales et à de véritables impossibilités historiques. M. Julien Havet en étudiant les chartes de Saint-Calais (*Questions mérovingiennes*, p. 145-148), a pu déduire d'une charte datée l'époque exacte de la naissance du fils aîné de Charlemagne et de la reine Hildegarde, lequel est venu au monde avant la fin de juillet de l'année 771. Le mariage de la reine Hildegarde a donc eu lieu au plus tard en novembre 770. Loin donc que l'automne de 770 ait pu être, comme le croit M. Hauck, l'époque du mariage de Désirée avec Charlemagne, la princesse, vers ce temps, avait déjà été répudiée. Si l'on suppose au moins quelques mois entre le mariage de Désirée et le divorce, peut-être même quelque temps entre le divorce et le deuxième mariage de Charlemagne, on verra que le mariage de la princesse lombarde doit remonter au moins au printemps de l'année 770. Ce point chronologique acquis fait crouler tout l'édifice des laborieuses déductions de M. Hauck. La reine Bertrade, venue en Italie pour négocier le mariage de son fils avec Désirée, n'a pu arriver à Rome dans le courant de l'été après l'entente supposée du pape et du roi lombard. Les chroniques dont M. Hauck peut se réclamer, comme Eginhard ou une chronique bavaroise mal conservée, n'offrent pas les garanties chronologiques de la charte de Saint-Calais dont les données concordent avec les indications de l'épitaphe de la reine Hildegarde, avec les conclusions que permet aujourd'hui la lecture rectifiée d'une charte royale octroyée le lendemain de la mort de la reine, enfin avec le témoignage d'autres chroniqueurs (dans les *Monumenta Germaniae*, *Scriptores*, V, 100 et XIII, 63). Ces concordances ont une valeur absolument démonstrative. D'ailleurs on ne conçoit guère, dans le système adopté par M. Hauck, comment Charlemagne aurait pu s'indigner si vivement d'une entente entre le pape et le roi lombard, puisque cette entente avait été l'objectif politique du roi Pépin, dans les dernières années de son règne, et que la reine-mère Bertrade, dans son voyage d'Italie, l'avait au moins recommandée, non sans doute sans l'assentiment de son fils. Il semble plus naturel d'admettre que l'entrevue de Didier et du pape à Rome n'eut lieu qu'au carême de l'année 771, et que ce rapprochement de deux ennemis était non point la cause mais bien le résultat du divorce rondement exécuté par Charlemagne. Le roi avait à se plaindre de l'injustice faite à sa fille; le pape, du mépris public des règles canoniques concernant le mariage et la séparation des époux.

P. 73, note 2, une charte de Saint-Calais donnée comme datée du 10 avril 760, doit être datée du 10 juin de la même année. Cf. Julien Havet, *Questions mérovingiennes*, p. 168-169.

Le tableau des rapports de Pépin et de Charlemagne avec les papes se termine par les appréciations sur l'étendue du pouvoir royal dans l'Église, émises par les princes eux-mêmes, par des personnages marquants de leur entourage, comme Alcuin et Théodulfe, enfin par la cour de Rome elle-même. Conformément au devoir qu'il se reconnaissait de

collaborer avec les évêques au bien du peuple, Charlemagne s'efforce de relever la science théologique du clergé (chap. III, Théologie et Belles-Lettres), de régler, par voie législative, la situation intérieure de l'église franque (chap. IV, Législation religieuse de Charlemagne), de défendre la foi de toute atteinte (chap. V, Discussions et controverses doctrinales), enfin d'étendre le domaine de la foi par les missions (chap. VI, Diffusion de l'Église et chap. VII, la Bavière et la région du sud-est).

(*A suivre.*)

Paris. HIPPOLYTE M. HEMMER.

ERRATA

T. II, 539, l. 23 (article de M. Margival), au lieu de : « le *plus* embarras », lire : « le *moindre* embarras » ; l. 24, au lieu de : « les *moins* péremptoires », lire : « les *plus* péremptoires ».

Le Gérant : M.-A. DESBOIS.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

DEUX CONTROVERSES

SUR LES ORIGINES DU DÉCRET DE GRATIEN

Le *Décret*, composé au XIIe siècle par le maître bolonais Gratien, compte parmi les ouvrages les plus importants qui aient été consacrés au droit ecclésiastique. C'est d'abord un vaste recueil de citations disposé d'après un plan méthodique et plus complet qu'aucune des compilations du même genre antérieurement rédigées. On y trouve aussi, formant comme la trame des citations, une œuvre personnelle où l'auteur s'efforce, en interprétant les textes, d'en faire disparaître les antinomies pour les ramener à l'unité ; par là le *Décret* mérite bien le titre qu'il porte, *Concordia discordantium canonum*. Aussi la publication du *Décret* de Gratien, quoiqu'il ne soit que l'ouvrage d'un simple particulier, ouvre-t-elle une phase nouvelle du développement du droit canonique. Non seulement le *Décret* se substitue à tous les recueils antérieurs, notamment aux compilations d'Yves de Chartres, si généralement employées pendant la première moitié du XIIe siècle, mais, à son tour, il inspire directement de nombreux jurisconsultes qui se proposent d'établir une construction synthétique du droit de l'Église. Non seulement il devient la base de l'enseignement canonique au moyen âge, tout comme l'ouvrage contemporain de Pierre Lombard, les *Sentences*, devient le fondement de l'enseignement théologique [1] ; mais, constituant une des portions capitales du

1. D'après une légende, fort suggestive, qui circula au moyen âge, Gratien, l'auteur du *Décret* fut considéré comme le frère de Pierre

Corpus juris canonici, il s'impose encore de nos jours à l'attention des canonistes, qui, en maintes circonstances, doivent l'expliquer et le commenter. En vérité, il est peu d'ouvrages qui aient obtenu un succès égal à celui du *Décret* de Gratien.

Pas n'est besoin de faire ressortir l'intérêt des problèmes que soulève l'origine d'une œuvre qui a exercé une si profonde influence. C'est à deux de ces problèmes, encore agités de nos jours, que sera consacrée la présente étude. J'essaierai d'abord de préciser la relation qui unit le *Décret* aux *Sentences* de Pierre Lombard, ce qui revient à prendre parti sur cette question : Gratien procède-t-il de Lombard ou Lombard de Gratien ? Ensuite, m'aidant du résultat obtenu, je m'efforcerai de fixer la date à laquelle fut publié le *Décret* de Gratien.

PREMIÈRE PARTIE

GRATIEN ET PIERRE LOMBARD

L'ordre qui s'impose à notre étude, si nous voulons résoudre la première des questions proposées, ne saurait être autre que celui-ci : démontrer d'abord que le *Décret* et les *Sentences* sont des œuvres de la même famille, puis déterminer le lien de parenté qui les unit.

I

Il n'y a guère qu'un écrivain récent qui ait mentionné comme vraisemblable l'opinion d'après laquelle le *Décret* et les *Sentences* pourraient être considérés comme des

Lombard, auteur des *Sentences*, et de Pierre le Mangeur, auteur de l'*Historia Scolastica*. Ainsi l'imagination des lettrés unissait par un lien de famille les trois écrivains de la même époque qui apparaissaient comme les pères du droit canonique, de la théologie et de l'histoire sacrée.

ouvrages indépendants l'un de l'autre[1]. En général, les auteurs s'accordent à les tenir pour des œuvres étroitement apparentées. C'est là, à mon sens, une proposition incontestable. Toutefois, pour couper court à toute hésitation, il ne semble pas inutile de faire apparaître l'air de famille qui caractérise ces deux ouvrages. Pour atteindre ce but, il est indispensable de comparer des portions de l'un et l'autre recueils où il est traité des mêmes matières. Or, quoique les *Sentences* soient surtout un recueil théologique, tandis que le *Décret* est principalement consacré au droit, il n'est pas difficile d'y trouver des parties communes, d'autant mieux qu'au XIIe siècle, le droit canonique ne s'est point encore dégagé de la théologie. Afin d'abréger cette dissertation, je ne présenterai ici que le résultat de la comparaison de quelques-unes de ces parties communes.

Cette comparaison sera faite à un double point de vue. Gratien et Lombard ont composé leurs ouvrages d'innombrables citations, reliées par un texte, souvent assez maigre, qui leur est personnel. L'analogie qu'il convient de mettre en lumière existe entre les citations employées aussi bien qu'entre les textes où elles sont enchâssées. Il y a donc lieu de comparer les citations comme les textes. Qu'on veuille bien me permettre de commencer par les citations.

A. — Sur ce point, le travail a été accompli en grande partie par M. Friedberg. Dans les Prolégomènes qu'il a placés en tête de son édition du *Décret* de Gratien, le savant canoniste a dressé la liste des canons du *Décret* qui se retrouvent dans les parties correspondantes des *Sentences* de Pierre Lombard. Cette liste mentionne 236 canons[2],

1. Freisen, *Geschichte des Canonischen Eherechts*, p. 5.
2. J'ai la conviction que les textes canoniques communs aux deux recueils dépassent notablement ce chiffre.

qui tous proviennent, soit des dernières distinctions du IIIe livre des *Sentences*, où il est traité du décalogue, soit surtout du IVe livre, consacré aux sacrements : le baptême, la pénitence, l'ordre et le mariage en ont fourni un contingent considérable[1].

Sans refaire ici (ce serait superflu) l'œuvre de M. Friedberg, j'estime utile de donner une idée des analogies qu'une comparaison attentive permet de constater entre les citations employées par Gratien et celles qu'invoque Pierre Lombard. A titre d'exemples, je me borne à choisir deux distinctions du maître des *Sentences*, à savoir la distinction XXVII et la distinction XXXV du livre IV ; dans l'une et l'autre il est traité du mariage. La liste suivante démontre que *toutes* les citations canoniques contenues dans ces distinctions figurent aussi dans le *Décret*.

Examinons d'abord la Dist. XXVII.

SENTENCES	DÉCRET
C. 4. Isidorus. Consensus facit.	C. XXVII, Q. 2, princ.
Nicolaus papa. Sufficiat.	c. 2
Joannes Chrys. Matrimonium.	c. 1
Ambrosius. Non defloratio.	c. 5
C. 5. Ambrosius. Cum initiatur.	c. 5
Isidorus. Conjuges serius.	c. 6
Augustinus. Conjux vocatur.	c. 9
C. 7. Eusebius. Desponsatam.	c. 27
Gregorius. Decreta.	c. 28
C. 8. Gregorius. Sunt qui.	c. 19
Gregorius. Agathosa.	c. 21
VIII^a Synodus. Si quis conjugatus.	c. 22
Augustinus. Si abstines.	c. 24
Nicolaus. Scripsit.	c. 26

1. Dans l'édition d'Aleaume, reproduite dans la *Patrologia latina* (t. CXCII), l'éditeur a pris soin d'indiquer le rang qu'occupe chacun des textes au *Décret* de Gratien.

C. 10. Gregorius. Si quis uxorem.	c. 32
Julius. Si quis desponsaverit.	c. 31
Gregorius. Qui desponsatam.	c. 34
C. 12. Augustinus. Institutum.	c. 39
C. 14. Pelagius. Nihil est [1].	D. XXXIV, c. 20

Passons maintenant à la Dist. XXXV du même Livre IV des *Sentences*.

C. 1. Hieronymus. Præcepit.	C. XXXII, Q. 5. c. 19
Idem. Apud nos.	20
Innocentius papa. Christiana.	23
C. 2. Augustinus. Nihil iniquius.	C. XXXII, Q. 6, c. 1
Idem. Indignantur.	c. 4
C. 3. Ambrosius. Ideo non subdit.	C. XXXII, Q. 7, c. 17
Augustinus. Quare non addit.	c. 3
Idem. Si nec nubere.	c. 4
Idem. Ut non facile.	c. 6
C. 4. Johannes Chrys. Sicut crudelis.	C. XXXII, Q. 1, c. 1
Hieronymus. Cum mulier unam.	c. 2
Idem. Rem novam.	C. XXXIV, Q. 2. c. 3
C. 5. Johannes Chrys. Patronus.	C. XXXII, Q. 1, c. 1
Augustinus. Quod tibi.	C. XXXII, Q. 1, c. 7
Idem. Non est.	c. 8
Hermes. Debet recipere.	C. XXXIV, Q. 2. c. 7
Idem. Si vir scierit.	c. 7
C. 6. Leo papa. Nullus.	C. XXXI, Q. 1, c. 1
C. Tribur. Relatum.	c. 4
Augustinus. Denique.	c. 2

Nous pourrions multiplier ces observations. Elles conduisent toutes à la même conclusion. A part un nombre insignifiant d'exceptions [2], les citations canoniques

1. La citation n'est pas absolument littérale.

2. Ainsi, à la fin de la Dist. XLII, c. 9 du livre IV des *Sentences*, Pierre Lombard cite un texte sous la forme de la version Dionysienne (C. Neocesar. Presbyterum....) alors qu'il ne figure dans le *Décret* que sous la forme qu'il a dans l'*Hispana* (C. XXXI, Q. 1, c. 8). J'imagine que Pierre Lombard a dû le tirer, non du *Décret*, mais des ouvrages

employées par Pierre Lombard figurent aussi dans le *Décret* de Gratien.

Si, d'autre part, on s'avise de comparer les citations des *Sentences* aux textes contenus dans les autres recueils canoniques en usage au XIIe siècle, notamment dans les collections d'Yves de Chartres, on constatera que l'analogie est beaucoup moins complète[1]. Évidemment l'examen des citations employées de part et d'autre suffit à déceler l'existence d'un lien intime entre les *Sentences* de Pierre Lombard et le *Décret* de Gratien. Il paraît certain qu'un lien analogue n'unit les *Sentences* à aucune des autres collections.

B. — Ce n'est pas seulement entre les autorités citées de part et d'autre qu'existe une surprenante similitude. Le texte de Lombard, où sont encadrées ces citations, présente à plus d'une reprise de frappantes analogies avec le texte des portions du *Décret* qui sont l'œuvre propre et personnelle de Gratien, je veux dire les *Dicta Gratiani*. En voici quelques exemples :

Sentences, Livre IV, D. XXVII, c. 7.	*Dicta Gratiani*, post c. 26, C. XXVII, Q. 2.
Refert etiam Hieronymus quod Macharius inter Christi eremitas præcipuus, celebrato nuptiarum convivio, cum vespere thalamum esset ingressurus, ex urbe egrediens transmarina petiit et eremi solitudinem sibi elegit. Beatus etiam Alexius similiter ex nuptiis divina gratia vocatus, sponsam deseruit, et nudus Christo famulari cepit. His exemplis liquet licere sponsis sine consensu suarum	Ut enim refert B. Jeronimus, Macharius, præcipuus inter Christi heremitas, celebrato nuptiarum convivio, cum vespere thalamum esset ingressurus, transmarina petiit et heremi solitudinem sibi elegit. Item B. Alexius, Epiphanii clarissimi filius, similiter ex nuptiis divina gratia vocatus, sponsam deseruit, et nudus Christo famulari cepit. Horum exemplo patet quod sponsi non exquisito con-

d'Hugues de Saint-Victor (Cf. *Summa Sententiarum*, VII, 21) qu'il a certainement consultés et utilisés.

1. A titre d'exemples je signale quelques textes qui figurent dans le

sponsarum, et e converso, continentiam profiteri.

D. XXVIII, c. 3.

Si cohabitationis consensus matrimonium facit, tunc frater cum sorore, pater cum filia potest contrahere matrimonium. Si carnalis copulæ, tunc inter Mariam et Joseph non fuit conjugium. Proposuerat enim Maria in virginitate manere nisi Deus aliter facere juberet; secundum quod videtur angelo dixisse : Quomodo, etc., id est, me non cognituram proposui. Neque enim ..... proposuerat.

D. XXXV, c. 3.

Après la citation de S. Ambroise on lit : Sed hoc a falsariis in Ambrosii libro positum creditur.

D. XXXV, c. 7

Sed hæc ultima auctoritas de concubinis loquitur, perhibens concubinas posse transire ad honestum placitum nuptiarum, si

sensu suarum sponsarum continentiam profiteri valeant.

Dicta Gratiani, post c. 2, C. XXVII, Q. 2.

Si cohabitationis consensus facit matrimonium, tunc frater cum sorore potest contrahere matrimonium ; si carnalis copulæ, inter Mariam et Joseph non fuit conjugium. Voverat enim Maria se virginem perseveraturam : unde ait Angelo. Quomodo, etc., id est, me non cognituram proposui. Neque enim ....proposuerat.

Dicta Gratiani, post c. 18, C. XXXII, Q. 7.

Sed illud Ambrosii à falsatoribus dicitur insertum.

Dicta Gratiani, post c. 2, C. XXI, Q. 1.

Hæc ultima auctoritas de concubinis loquitur, perhibens concubinas posse transire ad ho-

Décret et les *Sentences*, alors qu'ils ne paraissent pas se retrouver dans les collections d'Yves.

	SENTENCES, IV	DÉCRET
Isidorus. Consensus facit matrimonium.....	D. XXVII, c. 4.	C. XXVII, Q. 2, pr.
Gregorius. Decreta.....	D. XXVII, c. 7.	C. XXVII, Q. 2, c. 28.
Fabianus. De propinquis.	D. XLI, c. 2.	C. XXXV, Q. 2 c. 3, c. 3.
Symmachus. Omnes.....	D. XLII, c. 2.	C. XXX, Q. 1, c. 8.

La citation du concile de Mayence : *De eo quod interrogastis*, (*Sentences*, IV, D. XLII, 2), qui figure à la fois dans Yves (*Décret*, IX, 82 ; *Panormia*, VII, 66) et dans Gratien (C. XXX, Q. 1, c. 5), se présente dans les *Sentences* avec une variante propre à la leçon donnée par Gratien.

On pourrait citer nombre de faits analogues. L'étude approfondie des collections canoniques du XIIe siècle démontre que si les *Sentences* sont en rapport avec un de ces recueils, ce recueil est évidemment celui de Gratien.

castitatem et fidem servare velint. Prima vero auctoritas Augustini de illis agit qui de peccato pænituerunt.

nestum placitum nuptiarum. Prima auctoritas Augustini loquitur de repudiata (Ici le texte devient différent de celui de Lombard).

D. XXXVI, c. 3.

Si mulier liberum acceperit, et ille, ut causam prestet dissidii, se alicujus servum fecerit, nec ille uxorem dimittere, nec illa ob vinculum conjugii in servitutem redigi poterit ; unde illud in Tribur. concilio : Perlatum est...

Dicta Gratiani, post c. 6, C. XXIX, Q. 2.

Si vero liberum mulier, acceperit, et ille, ut causam dissidii prestet, se alicujus servum fecerit, nec uxorem dimittere, nec illa ob vinculum conjugii in servitutem redigi poterit. Unde in Tribur. concilio : Perlatum est...

D. XXXVI, c. 4.

Item... Sponsalia ante... inter eos agitur.

Dicta Gratiani, in Q. 2, C. XXX.

Sponsalia ante... inter eos agitur.

D. XXXVIII, c. 3.

Attendite quod non solum conjugium talibus negare videtur, sed etiam locum pænitentiæ. Sed non ita intelligendum est ut aliquando excludantur à pænitentia quæ digne pænitentiam agere volunt, etc. »

Dicta Gratiani, post c. 43, C. XXVII, Q. 1.

Illud autem Innocentii, quo virgines sacræ publice nubentes, illo vivente cui se conjunxerant, prohibentur admitti ad penitenciam, non ita intelligendum est, ut aliquando excludantur à penitencia quæ digne penitentiam agere voluerint, etc.

D. XXXIX, c. 7.

Sed distinguendum est hic aliud esse dimittere volentem cohabitare aliud dimitti propter Deum ab illo qui horret nomen Christi... Et ideo cum liceat dimittere volentem cohabitare, non tamen ea vivente aliam ducere licet, sed hoc non est intelligendum nisi de his qui in infidelitate sibi copulati sunt. Sed si ad fidem uterque conversus est, vel si uterque... quod non potest dissolvi.

Dicta Gratiani, post c. 2, XXVIII, Q. 2.

Hic distinguendum, aliud esse dimittere volentem cohabitare, atque aliud discedentem non sequi. Volentem enim cohabitare licet quidem dimittere, sed non ea vivente aliam superducere ; discedentem vero sequi non oportet, et ea vivente, aliam ducere licet. Verum hoc non nisi de his intelligendum est qui in infidelitate sibi copulati sunt. Ceterum si ad fidem uterque conversus est . . . . . quod nullo modo solvi potest.

D. XXXIX, c. 8. Augustinus etiam dicit quia non est vera pudicitia infidelis cum fideli. Sed vera negatur esse pudicitia, non quod infidelium conjugium non sit verum, sed quod non habet illud triplex bonum, quod... meretur premium.	*Dicta Gratiani*, post c. 14, C. XXVIII, Q. 1. Item, cum dicitur : « Non est vera pudicitia hominis infidelis cum conjuge sua », negatur pudicitia esse vera quantum ad effectum, ad premium videlicet æternæ salutis.
Item illud Apostoli : « Omne quod non est ex fide peccatum est » non ita intelligendum est ut quidquid fit ab infidelibus peccatum sit ; sed omne quod fit contra fidem, id est conscientiam, male fit et ad gehennam ædificat.	Illud vero Apostoli : « Quidquid non est ex fide peccatum est » non ita intelligendum est ut quicquid ab infidelibus fit peccatum esse credatur, sed omne, quod contra conscientiam fit, edificat ad gehennam.
D. XLI, c. 4. Aliud est fornicatio, aliud stuprum, etc..... impunitatem meretur (série de définitions).	*Dicta Cratiani*, post c. 2, C. XXXVI, Q 1. Aliud est enim fornicatio, aliud stuprum..... impunitatem promeretur.
D. XLII, c. 7. Sed sciendum quod auctoritas Nicolai de illo agit qui uxori suæ debitum reddidit postquam commater illius extitit. Aliæ vero auctoritates de illo agunt cujus uxor postquam à viro suo derelinquitur, illius commater efficitur.	*Dicta Gratiani*, post c. 5, C. XXX, Q. 4. Auctoritas illa Nycolai Papæ... illum prohibet commatris suæ uxoris matrimonio copulari qui uxori suæ debitum reddidit, postquam illius commater extitit. Illa vero auctoritas Triburiensis concilii illum permittit matrimonio copulari cujus uxor postquam à viro suo derelinquitur illius commater efficitur.

Ces rapprochements suffisent, je crois, pour établir l'étroite affinité qui existe entre les portions de son œuvre où Lombard parle en son nom personnel et les parties analogues du *Décret*, je veux dire les *dicta Gratiani*.

Ainsi, au double point de vue que nous avons envisagé, celui des citations employées et celui du texte personnel aux deux auteurs, il existe une analogie surprenante entre

les *Sentences* et le *Décret* : ce sont des ouvrages qui, au moins pour les portions traitant des mêmes matières, présentent un air de famille qui ne saurait être nié.

II

L'analogie dont nous venons de démontrer l'existence ne saurait être fortuite. Il faut donc, pour l'expliquer, admettre l'une ou l'autre de ces deux hypothèses :

1° Ou les recueils de Gratien et de Lombard procèdent pour les portions canoniques, d'une source commune ;

2° Ou l'un d'eux a fait à l'autre de larges emprunts.

La première hypothèse ne s'appuie sur aucun argument. D'ailleurs, les notions que nous possédons sur les recueils canoniques du XIIe siècle nous donnent la certitude qu'un ouvrage, assez important pour s'imposer à l'attention de Gratien, qui écrivait à Bologne, et de Pierre Lombard, qui composait ses *Sentences* à Paris, n'eut point disparu sans laisser de trace. Il faut donc écarter cette hypothèse comme dépourvue, non seulement de tout fondement, mais encore de toute vraisemblance. Nous sommes ainsi amenés à adopter la seconde hypothèse : il existe un rapport direct de filiation entre les deux auteurs : l'un a puisé dans l'œuvre de l'autre.

Reste à savoir lequel de nos deux auteurs a emprunté, lequel a prêté. Là-dessus les hommes compétents sont, de nos jours encore, partagés en deux camps. M. de Schulte, M. Sehling, M. Laurin et M. Esmein[1] estiment que le

1. SCHULTE, *Zur Geschichte der Literatur über das Decret Gratians, III*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie impériale de Vienne, classe de philosophie et d'histoire, LXV (1870), p. 53 et s. : cf. SCHULTE, *Geschichte der Quellen*, I, p. 32 et s. — RICHTER-DOVE, *Lehrbuch des Katholischen und Evangelischen Kirchenrechts* (Leipzig, 1884, in-8°), p. 147, note 1. — ESMEIN, *Cours élémentaire d'histoire du droit français*, 3e édi-

recueil de Lombard, publié le premier, a été mis à contribution par Gratien. En revanche, Fattorini au siècle dernier, et, de notre temps, MM. de Scheurl, Sohm, et le R. P. Denifle[1] ont enseigné, en se fondant sur des motifs divers, que le recueil de Gratien, le premier en date, a été largement utilisé par Pierre Lombard. C'est à cette dernière opinion que, sans hésiter, je crois devoir me rallier : à mon sens, il est certain que *Pierre Lombard procède de Gratien.*

Remarquez d'abord qu'à première vue cette opinion est la plus vraisemblable. En effet, Gratien était un canoniste de profession ; Lombard, avant tout théologien, n'était canoniste qu'à ses heures, quand il lui fallait traiter un sujet appartenant au droit autant qu'à la théologie. Entre Gratien et Pierre Lombard, la différence est celle qui sépare le spécialiste de l'auteur d'une encyclopédie théologique. Or il est tout naturel que l'auteur de l'encyclopédie (en ce cas Pierre Lombard) consulte pour rédiger son ouvrage les écrits d'un spécialiste tel que Gratien : on conviendra que l'hypothèse contraire semble moins

tion, p. 794, n. 1, et *le Mariage en droit can.*, I, 56, 311. — Sehling, *die Unterscheidung der Verlöbnisse im Kanonischen Recht* (Leipzig, 1887), p. 84 et s. — Laurin, *Introductio in Corpus juris canonici* (Fribourg en B., 1889), p. 19-20.

1. Voir l'opinion de Fattorini, le continuateur de Sarti, dans Sarti et Fattorini, *de claris Archigymnasii Bononiensis professoribus* (édit. de 1896, Bologne), I, p. 623. — Scheurl, *die Entwicklung der Kirchlichen Eheschliessungsrechtes*, p. 80. — Sohm, *das Recht der Eheschliessung*, p. 123. — Denifle, *Abaelards Sentenzen*, dans l'*Archiv für Litteratur, und Kirchengeschichte des Mittelalters*, I (1885), p. 608 et note 1. Je dois ajouter que M. de Scherer (*Handbuch der Kirchenrechtes*, I, p. 214, note 7) trouve l'opinion adverse (celle de MM. de Schulte, Sehling et Laurin) invraisemblable. M. Freisen, dans son ouvrage sur le mariage, ne manque pas de citer Lombard parmi les *successeurs* de Gratien (*Geschichte des Canonischen Eherechtes*, p. 173 et 179). Enfin il faut remarquer que M. Friedberg, dans ses Prolégomènes au *Décret* de Gratien (p. LXXIV) fait remarquer que les *Correctores Romani* n'ont point considéré les *Sentences* de Lombard comme une source du *Décret* de Gratien.

vraisemblable. Toutefois c'est là une simple présomption, qui ne suffirait pas, il s'en faut, à établir une démonstration. Ma conviction repose sur des observations tirées des textes : le moment est venu de les faire connaître.

A. — Au cours du C. 8 de la D. XXVII du IVe Livre des *Sentences* se rencontre un fragment canonique (*Si quis conjugatus...*) qui y est cité sous l'inscription : *Item, ex VIIIa Synodo* : ainsi ce texte est donné comme un canon du VIIIe concile général. Or, cette attribution est absolument erronée ; le fragment dont il s'agit provient, non du VIIIe concile, mais, au moins pour le début, de la règle de S. Basile. C'est d'ailleurs sous la rubrique *ex dictis Basilii* que l'avaient présenté toutes les collections antérieures, celles de Reginon, de Burchard, d'Anselme de Lucques, d'Yves de Chartres, la *Cæsaraugustana*, le *Polycarpus*[1]. Toutefois, dans le *Décret* de Gratien (C. XXVII, Q. 2, c. 22), le texte porte l'attribution fausse : *Ex VIIIa Synodo*, tout comme les *Sentences* de Pierre Lombard.

Que nous découvrions une erreur commune à Gratien et au maître des *Sentences*, cela ne semble pas nous avancer vers la solution désirée. Mais poussons plus loin et essayons de déterminer l'origine de cette erreur.

Dans la seconde partie de la collection canonique dite *Tripartita*[2], qui date de la fin du XIe siècle, se trouve un

1. Reginon, II, 109 (110) ; Burchard, IX, 45 ; Anselme de Lucques, X, 20 ; *Décret* d'Yves, VIII, 183 ; *Polycarpus*, VI, 4, 40 ; *Cæsaraugustana*, X, 65. Je cite Anselme de Lucques d'après le manuscrit du Vatican 1364 ; *Polycarpus* d'après le manuscrit de la Bibliothèque nationale Latin 3881 ; la *Cæsaraugustana* d'après le manuscrit du même dépot, latin 3875 qui en représente la forme primitive. Reginon (*Libri de Synodalibus causis*) est cité d'après l'édition de Wasserschleben ; Burchard et Yves d'après la *Patrologia Latina*, CXL et CLXI.

2. J'ai analysé cette série de la *Tripartita* dans le mémoire intitulé : *Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres* ; voir *Bibliothèque de l'École des Chartes*, LVII (1896), p. 691 et s. Le fragment *si quis conjugatus* y porte le n° 22.

groupe de trente-deux fragments placés sous la rubrique : *Ex octava Synodo*. En réalité, il n'y a que le premier de ces fragments qui soit un canon du VIIIe concile général ; les autres, loin de se rattacher à ce concile, proviennent de sources très différentes, dont l'indication est d'ailleurs souvent omise dans la *Tripartita*. La plupart sont tirés de règles monastiques, notamment de la règle de S. Basile : tel est précisément le cas du fragment *si quis conjugatus*... Il n'en est pas moins vrai que qui consulte la *Tripartita* sans grande attention est naturellement amené à croire que ces trente-deux fragments sont tous des canons du VIIIe concile général.

Or il est certain que Gratien a compulsé la *Tripartita* et en a tiré des matériaux. Quand il en est venu au groupe de fragments dont il vient d'être parlé, se trompant sur leur origine, il les a attribués au VIIIe concile général ; il en est seize au moins qui se retrouvent dans son œuvre sous la rubrique erronée : *Ex octava Synodo* [1]. Au nombre de ces fragments figure le canon *si quis conjugatus*...

Ceci posé, l'erreur de source que commet Pierre Lombard en citant ce canon ne s'explique que de deux façons : Ou Pierre Lombard a puisé le canon dans la *Tripartita*, en commettant fortuitement la même erreur que Gratien, ou bien il a emprunté à Gratien le texte avec l'attribution erronée sous laquelle il se présentait. La première de ces explications doit être rejetée. En effet, nous n'avons, en dehors de ce fragment, pas le moindre motif de penser que Pierre Lombard ait compulsé ou même ait connu la *Tripartita*. Si l'on écarte cette première explication, on est conduit à adopter sans hésiter la seconde, qui est de beaucoup la plus naturelle : Lombard, sans recourir lui-

1. Voir les observations insérées dans la dissertation signalée à la note précédente, p. 691 et s.

même à la *Tripartita*, a inséré dans ses *Sentences* le fragment *si quis conjugatus...* qu'il a puisé avec son inscription erronée dans le *Décret* de Gratien. C'est dire que le *Décret* de Gratien a été employé par Pierre Lombard comme une source de citations canoniques.

B. — On lit dans le livre IV des *Sentences* (D. XLI, c. 2, *in fine*) le texte suivant : « Hoc idem etiam Innocentius papa ait ; si qua mulier ad secundas nuptias transierit, et ex eis sobolem genuerit, nullatenus potest ad consortium cognationis prioris viri pertingere ». Ce texte n'appartient à aucun pape portant le nom d'Innocent. Dans le *Décret* de Gratien, il se présente sous la rubrique : *Ex Romana Synodo* (C. XXXV, Q. 10, c. 3). M. Friedberg, dans les notes de son édition du *Décret*, le donne comme un *caput incertum*.

Comment expliquer l'attribution au pape Innocent qui précède ce texte dans les *Sentences* de Pierre Lombard ? On n'en saurait rendre compte que par le motif suivant. Le texte dont il s'agit suit immédiatement, dans le *Décret* de Gratien, une décision attribuée au pape Innocent. Lombard aura puisé le fragment *si qua mulier* dans le *Décret* de Gratien ; pour une raison quelconque, par suite de l'une de ces erreurs qui se produisent si fréquemment dans la transmission des textes, canoniques ou autres, les mots *ex Romana synodo* lui auront échappé ; aussi aura-t-il considéré le canon *si qua mulier* comme une suite du texte qui le précédait immédiatement dans l'œuvre de Gratien. Il n'y a pas d'autre explication vraisemblable qui puisse être donnée de cette erreur. Mais cette explication implique nécessairement la vérité de la proposition que je veux démontrer : l'ouvrage de Pierre Lombard procède de celui de Gratien.

C. — Dans le même livre IV des *Sentences*, à la fin du c. 4 de la *Distinctio* XLI, on lit, attribuée à un pape Alexandre,

une citation canonique qui figure aussi avec la même attribution dans le *Décret* de Gratien (C. XXXV, Q. 5, c. 5 : *Quod autem frater...*) Or ce texte n'est pas l'œuvre du pape saint Alexandre non plus que d'Alexandre II ; l'attribution est certainement erronée. Les *Correctores* de Gratien ont indiqué la source de l'erreur. Dans la collection dite *Polycarpus*, ce fragment, qui appartient en réalité à Isidore de Séville, suit immédiatement sans aucune désignation d'auteur, la célèbre décrétale d'Alexandre II sur les degrés de parenté. Ces deux textes forment l'un le c. 62, l'autre le c. 63 du titre IV du VIe livre du *Polycarpus* [1]. L'un des deux compilateurs, Gratien ou Lombard, a trouvé ce texte dans le *Polycarpus* et s'en est emparé, croyant y rencontrer un complément de la décrétale d'Alexandre II. Il n'est pas vraisemblable que l'erreur ait été commise par Pierre Lombard, qui n'a pas compulsé un grand nombre de collections canoniques et qui ne paraît nullement s'être servi du *Polycarpus*. D'autre part, il est certain que Gratien a puisé directement dans le *Polycarpus*. On en peut conclure qu'ici encore l'erreur a été commise par Gratien, et ensuite répétée par Lombard d'après le *Décret* de Gratien.

D. — A ces motifs, il est permis d'ajouter un argument d'un autre ordre. Sur la théorie de la formation du mariage, on sait qu'un dissentiment profond existait entre l'école de Paris et l'école de Bologne : celle-là considérant le mariage comme parfait par le seul consentement, celle-ci, attachant une grande importance, non seulement au consentement des époux, mais à la consommation du mariage. Or, fidèle à l'enseignement d'Yves de Chartres et d'Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard se prononce nettement pour la théorie du mariage consensuel ; non content de l'établir, il réfute l'opinion d'un auteur qui avait enseigné le système contraire. En y regardant de

1. Je cite cette collection d'après le ms. latin de la Bibl. Nat. 3881.

près, il est facile de voir que cet auteur n'est autre que Gratien. La preuve s'en déduit de la comparaison des textes cités ci-dessous :

Lombard, Livre IV, D. XXVII c. 6 et 8 :	*Dicta Gratiani*, post c. 45, C. XXVII, Q. 2.
Quidam tamen asserunt verum conjugium non contrahi ante traductionem et carnalem copulam, nec vere conjuges esse aliquos antequam intercedat commixtio sexus ; sed à prima desponsationis fide vir sponsus et mulier sponsa est, non conjux... Unde videtur inter sponsum et sponsam conjugium non esse. Ideoque asserunt à prima desponsationis fide conjuges appellari, *non re presentium, sed spe futurorum, quia ex fide quam ex desponsatione sibi invicem debent, postea efficiuntur conjuges.* Præmissas autem auctoritates quibus asseritur quod consensus matrimonium facit, ità intelligi volunt, ut consensus vel pactio conjugalis non ante coitum faciat matrimonium, sed in coitu. Sicut enim defloratio virginitatis non facit matrimonium, ità nec pactio conjugalis, antequam adsit copula carnalis. Ex pactione autem conjugali sponsi et sponsæ fiunt ante coitum : in coitu vere efficiuntur conjuges. Facit enim pactio conjugalis ut quæ prius erat sponsa, in coitu fiat conjux.	Ex his omnibus apparet sponsas conjuges appellari *spe futurorum, non re præsentium.* Quomodo ergo conjuges à prima fide desponsationis appellantur, si ista quæ sponsa assertur, conjux esse negatur ? sed à prima desponsationis fide conjux dicitur appellari, *non quod in ipsa desponsatione fiat conjux, sed quia ex fide quam ex desponsatione sibi invicem debent, postea efficiuntur conjuges...* Coitus sine voluntate contrahendi matrimonium et defloratio virginitatis sine pactione conjugali non facit matrimonium, sed præcedens voluntas contrahendi matrimonium et conjugalis pactio facit ut mulier in defloratione suæ virginitatis vel in in coitu dicatur nubere viro vel nuptias celebrare.

Il suffit de rapprocher ces deux passages pour démontrer que, sur cette importante question, Lombard vise, d'ailleurs pour la combattre, la doctrine de Gratien. Cette proposition est d'autant plus certaine qu'au XIIe siècle, Gratien est le premier qui ait exposé *ex professo* la théorie d'après laquelle il faut distinguer deux éléments dans la

formation du mariage, le consentement et la *copula*. Nous ne voyons pas à quel autre écrivain de son temps Lombard aurait pu adresser ces critiques. Si le lecteur conservait quelque doute, qu'il veuille bien remarquer les expressions identiques employées à diverses reprises par l'un et l'autre auteurs. Evidemment l'un des deux cite textuellement l'autre ; or celui qui cite, c'est celui qui réfute, c'est-à-dire Pierre Lombard[1].

Par ces divers motifs, je suis amené à conclure :

1° Que le *Décret* de Gratien est antérieur aux *Sentences* de Pierre Lombard ;

2° Que l'auteur des *Sentences*, lorsqu'il traitait de matières juridiques, s'est largement servi du *Décret* de Gratien, soit pour reproduire le texte propre à Gratien, soit pour en critiquer les solutions.

A cette conclusion, il est utile d'ajouter deux observations :

1° On a souvent fait remarquer que le *Décret* et les *Sentences* se ressemblent beaucoup, non seulement par certains chapitres traitant de matières canoniques, mais encore par le mode d'exposition qui y est adopté, aussi bien que par la division en distinctions et en chapitres qui se retrouve dans l'ouvrage entier de Lombard et dans une portion considérable de celui de Gratien. Les ressemblances qui ont été constatées ont paru si frappantes à un érudit du siècle dernier, Fattorini, qu'il a pu écrire, non sans quelque exagération : « Un œuf ne ressemble pas plus à un œuf que la collection de Gratien aux *Sentences*

1. Le canoniste qui vers 1170, rédigeait la *Summa Parisiensis* a bien compris que Pierre Lombard s'est efforcé de réfuter Gratien. En effet, il s'exprime ainsi : *Respondet autem magister Lombardus in sententiis suis ad illud Gratiani...* Cf. SCHEURL, *die Entwicklung des kirchlichen Eheschlvessungsrechts*, p. 177.

de Pierre Lombard[1] ». Ces analogies dans la structure des deux œuvres n'eussent pas suffi à nous autoriser à conclure à leur parenté, car peut-être eût-il fallu les expliquer par des habitudes d'esprit et des procédés de composition communs aux hommes du XIIe siècle. Mais maintenant, assurés pour d'autres motifs que Lombard a utilisé le *Décret* de Gratien, nous sommes en droit d'affirmer qu'il s'est inspiré de son devancier, non seulement sur certains points particuliers, mais dans la disposition générale de son œuvre[2]. Cela est d'ailleurs fort naturel, puisque Lombard se proposait de rendre à la théologie le même service que Gratien avait, quelques années plus tôt, rendu au droit canonique.

2° On a vu plus haut qu'à la doctrine de Gratien : *Matrimonium desponsatione initiatur, copula perficitur*, Pierre Lombard avait opposé très nettement la doctrine du mariage consensuel : *Consensus facit nuptias*. Il demeurait ainsi fidèle à l'enseignement des docteurs français du XIIe siècle, Yves de Chartres et Hugues de Saint-Victor[3]. Toutefois le principe que le mariage résulte uniquement du consentement des époux avait engendré des conséquences très fâcheuses au point de vue de la pratique ; c'est ainsi qu'Yves de Chartres avait été amené à considérer comme vraiment et indissolublement mariées deux personnes qui s'étaient simplement promis de s'épouser

1. Sarti et Fattorini, *De claris Archigymnasii Bononiensis professoribus* (2e édition, 1896), I, p. 623.

2. La division de la première et de la troisième partie en distinctions est l'œuvre, non de Gratien, mais de son disciple Paucapalea. (Schulte, *Geschichte der Quellen*, I, p. 250). Mais cette division a été faite de très bonne heure ; elle existait avant 1150, c'est-à-dire avant la composition des *Sentences* de Pierre Lombard, qui, par conséquent a fort bien pu s'en inspirer.

3. Il ne faut pas oublier que la doctrine contraire avait été développée à plusieurs reprises, au IXe siècle, par Hincmar de Reims, dont les idées semblent avoir passé en héritage à l'école bolonaise.

un jour [1]. Aussi, pour tempérer ces inconvénients, sans toutefois abandonner le principe, l'école française imagina de distinguer entre deux espèces de fiançailles, les fiançailles *de præsenti* et les fiançailles *de futuro*, celles-là seulement produisant des effets irrévocables. Cette distinction, que n'a pas connue Yves de Chartres [2], a été attribuée à tort, soit à Pierre Lombard [3], soit à son prédécesseur Hugues de Saint-Victor [4]. En réalité, elle se trouve en germe dans les *Sentences* de Guillaume de Champeaux, le célèbre évêque de Châlons mort en 1121 [5]. Mais, quoique l'idée première ne lui en appartienne pas, Pierre Lombard a su fournir à cette distinction sa formule scolastique, en même temps qu'il en a développé les conséquences. S'il lui attribue un rôle considérable, c'est qu'il y voit un moyen de rendre acceptable la théorie du mariage purement consensuel en en atténuant les inconvénients pratiques. Ainsi l'importance qu'il donne à la distinction entre les deux espèces de fiançailles n'est que le résultat, indirect, mais certain, de son désir de mieux réfuter les idées de Gratien sur l'essence même du mariage.

1. Cf. *Yves de Chartres et le Droit canonique* dans la *Revue des Questions historiques*, 1er janvier 1898, p. 90 et s. Le texte le plus caractéristique des opinions d'Yves de Chartres est sa lettre 167 (*Patrologia Latina*, CLXII, c. 170).

2. Mort en 1116.

3. Freisen, *op. cit.*, p. 181.

4. Sehling, *op. cit.*, p. 71.

5. Voici le passage des *Sentences* de Guillaume de Champeaux qui contient le principe de cette distinction (Bibl. Nat., Latin 18113, fol. 7). « Quæritur si post fidem datam alteri aliquis cum aliqua fecerit conjugium, an tenendum sit. Ad quod respondetur quod fides duobus modis consideratur, fides pactionis et fides conjugii : fides pactionis qua promittit quod eam recipiet in suam; fides conjugii quod communi assensu accepit eam in suam sive in sollemnibus, sive ante. Si quis vero præterierit illam simplicem fidem pactionis et aliam duxerit, quam duxit teneat, et de fide penitentiam agat. Fidem vero conjugii nullomodo potest negligere, et si aliam duxerit, necessario illam dimittet et priorem suam ducet, et hoc qui non servat, anathema est ».

En cette matière, Pierre Lombard a toujours présentes à l'esprit les théories du *Décret*, soit pour les combattre, soit pour se les approprier.

Grenoble.

(*A suivre.*) PAUL FOURNIER.

RICHARD SIMON

ET

LA CRITIQUE BIBLIQUE AU XVIIe SIÈCLE[1]

VI

LE SECOND LIVRE DE L'HISTOIRE CRITIQUE OU LES VERSIONS DE L'ANCIEN TESTAMENT[2]

On n'ignore pas combien de causes, toutes subtilement démêlées et savamment déduites, ont été alléguées de notre temps, pour expliquer l'absence de méthode et d'esprit historiques au XVIIe siècle. Les uns, estimant par exemple, que nulle influence ne s'est exercée plus profondément sur l'ensemble de notre littérature classique que celle de Descartes, rappellent en quel singulier mépris le *Discours de la Méthode* a dû faire tomber universellement

1. Voir *Revue* I (1896), 1, 159; II (1897), 17, 223, 525.

2. Les dix premiers chapitres de ce second livre traitent de la version des Septante et des autres versions grecques. L'étude de la Vulgate latine comprend ensuite quatre chapitres : de l'auteur de la Vulgate (XI), comparaison de la version de saint Jérôme avec ses *Questions sur la Genèse* (XII), comparaison de la Vulgate avec les Septante (XIII), du décret du concile de Trente sur l'authenticité de la Vulgate (XIV). Les quatre chapitres qui suivent sont consacrés aux versions syriaques, arabes, éthiopiennes, chaldaïques, et c'est, pour le dire en passant, à cette source que les auteurs catholiques semblent avoir le plus généralement puisé. Enfin, dans les six derniers chapitres, il est traité des versions en langue vulgaire faites par les Juifs, les catholiques et les protestants.

l'étude de l'histoire : le moyen que la science des faits contingents fût en quelque honneur parmi les disciples, quand le maître se scandalisait de voir une dame savante consacrer quelque temps chaque jour à la lecture de la Bible hébraïque, ou quand, sous couleur de s'en excuser, il se flattait, non sans adresse, de rester des six mois entiers sans rendre visite aux quelques hommages d'auteur dont se composait toute sa bibliothèque ! D'autres, professant au contraire que c'est autour de Port-Royal que gravite toute la littérature du XVIIe siècle, citent et commentent les rigoureuses sentences portées par Jansénius contre cette curiosité inquiète de l'esprit, que l'on décore du nom de science et qui n'est que la démangeaison de savoir : *libido sciendi*. Comment de ce côté encore s'attendre à une étude diligente des réalités historiques, quand la recherche scientifique y est communément tenue, non pas même pour un vain divertissement, mais pour une forme, et non la moins perfide, de la concupiscence ? Quant à ceux qui partagent le siècle tout entier entre ces deux influences et distribuent les contemporains de Louis XIV en deux catégories, sous la rubrique de jansénistes ou de cartésiens, on devine s'ils éprouvent le moindre embarras à expliquer, à justifier même l'infériorité notoire, avérée du genre historique à cette époque. Dans ce grand siècle d'autorité, la foi à l'absolu, à l'immuable, n'exclut-elle pas cette idée de la relativité universelle qui est à la base de toute critique, et qui donc s'aviserait de demander le sens de la diversité historique à tel écrivain dont c'est le principe constant que la vérité, toujours semblable à elle-même, ne saurait pas plus se modifier que Dieu, et qui aurait pu inscrire en tête de tous ses livres le mot de l'Écriture pour épigraphe : « Je suis le Seigneur et je ne change pas ? »

De quelle finesse d'analyse, de quelle vigueur de dialectique les critiques ont fait preuve dans la démonstration de

cette thèse, ce n'est pas le lieu de le remarquer ici. On ne peut s'empêcher de se demander pourtant si le point de départ de ces savantes déductions est aussi sûr qu'il est d'usage de l'accorder, et s'il n'en est pas de l'absence d'esprit historique au XVIIe siècle comme de la fameuse dent d'or de Fontenelle. Hortius et Rullandus, Ingolsteterus et Libavius firent de gros livres pour prouver, les uns que la dent du jeune Silésien était naturelle, les autres qu'elle était miraculeuse, ceux-ci qu'elle était un *lusus naturæ*, ceux-là qu'elle était un argument providentiel contre les Turcs. Il se trouva finalement que la dent n'était pas en or.

Le XVIIe siècle n'eut-il compté en effet que de purs érudits comme Baluze, Du Cange ou Mabillon, il serait déjà permis de se demander s'il fut, aussi totalement qu'on l'affirme, dénué du sens de l'histoire. Mais qui pourrait désigner, même dans les siècles les plus réputés pour leur génie historique, beaucoup d'écrivains qui aient eu plus de parties de l'historien, on ne dit pas seulement qu'un Bossuet, mais qu'un Le Nain de Tillemont ou, plus sûrement encore, un Denis Petau? Qui n'hésiterait surtout à décider ce qui vaut à une époque le plus de véritable gloire historique, ou d'avoir tracé d'avance toutes les grandes lignes et toutes les lointaines directions de la méthode critique comme l'a fait Richard Simon, ou d'en avoir, comme ses modernes disciples, parcouru après lui les avenues de plus en plus ouvertes et aplanies. La part qu'a eue l'auteur de l'*Histoire Critique* dans la préparation du riche développement historique dont on admire si haut les résultats, mais dont on oublie si complètement les origines, il serait difficile de la méconnaître après l'examen de son premier livre, sur les Révolutions du texte hébreu, mais qui voudra s'en convaincre pleinement et en même temps toucher comme au doigt l'erreur la plus généralement commise sur le XVIIe siècle, n'aura qu'à

prendre une connaissance même rapide de son histoire des Versions de la Bible. Sujet spécial, semble-t-il, humbles recherches, cadre exigu et sans nulle perspective d'ensemble : on jugera pourtant si beaucoup de vastes œuvres ont su mieux éveiller la haute curiosité spéculative ou la grande imagination historique, et si ce n'est pas à un ouvrage de ce genre que s'appliquait le mot des anciens : *Exiguusque videri sentirique ingens.* Le vieil oratorien avait beau se défier des vues générales, il était trop bon humaniste, pour ne pas permettre qu'on lui en fît un mérite, à la faveur d'un texte de Pline.

I

Ce n'est pas seulement dans l'ordre des sciences profanes que les esprits spéculatifs éprouvent la plus grande difficulté à traiter historiquement les questions même purement historiques. Les théologiens du XVIIe siècle par exemple ont, comme chacun sait, orné des plus belles fleurs de l'art le champ épineux de la scolastique ; ils n'ont cependant pas échappé à une règle trop commune: et, dans un siècle où tout parle de tradition, l'on ne peut trop s'étonner que les premières sources en aient été si rarement explorées. Qui donc a dit : « Les faits! Les faits! Rien n'est stupide comme un fait! » Est-ce un doctrinaire de 1830? N'est-ce pas plutôt un théoricien religieux du XVIIe siècle?

Si l'on en voulait une preuve précise, on n'aurait qu'à se rappeler l'orageux débat soulevé entre les protestants et les catholiques à propos de l'ancienne version grecque de la Bible, la traduction dite des Septante. Si les protestants d'alors en effet refusent en général toute autorité à cette antique version[1], qu'on ne croie pas que c'est

1. Il faut excepter toutefois le protestant Isaac Vossius, qui partageait les idées des anciens Pères de l'Église sur l'inspiration des

pour en avoir fait l'examen direct et reconnu l'insuffisance. D'après eux, l'inspiration est si étroitement liée au texte hébreu de la Massore, à ses mots mêmes et à sa ponctuation, que tout ce qui s'en écarte leur paraît non seulement manquer d'autorité, mais en quelque manière porter atteinte au respect que mérite la lettre de l'Écriture. Pour un peu, ils tiendraient, comme certains juifs, que le jour où les interprètes alexandrins achevèrent la traduction de la Bible, n'est pas une date moins néfaste que le jour où fut fondu le veau d'or, et ils répéteraient volontiers sur la foi du Talmud que les traducteurs furent châtiés de la main de Dieu comme les profanateurs du temple et que leur sacrilège fut suivi de plusieurs jours de ténèbres[1].

Quant aux catholiques, ils ne sont pas, comme bien l'on pense, moins ardents à défendre la traduction des Septante que les protestants à l'attaquer. Mais quel est l'argument cardinal sur lequel repose toute leur démonstration[2]? Il n'en saurait être de plus étranger au véritable esprit critique : c'est à savoir que les Pères de l'Église ne reconnaissent pour la plupart aucune valeur au texte hébreu, et qu'ils consacrent de toute leur autorité le texte de l'antique version grecque. Sixte-Quint, disent-ils

Septante et la falsification du texte hébreu par les Juifs. Il est vrai qu'Isaac Vossius était moins un protestant qu'un *libertin*, en même temps qu'un esprit des plus crédules, et l'on connaît le mot de Charles II, l'entendant répéter sur la Chine les contes les plus invraisemblables : « Voyez l'étrange savant, il croit tout, hors la Bible! »

1. *H. C.* p. 188.

2. Il importe de noter que, tout en réfutant cette thèse du Père J. Morin, de l'Oratoire, R. Simon ne manque aucune occasion de rendre hommage au grand savoir de son confrère. Les *Lettres critiques* et l'*Histoire critique* (V. notamment p. 464, sq.), sont très explicites sur ce point. Aussi ne sera-t-on pas médiocrement surpris de voir attribuer à R. Simon le pamphlet intitulé *Vita J. Morini*, qui se retrouve en tête d'un petit recueil des lettres du P. Morin à quelques savants, sous le nom d'*Antiquitates Ecclesiæ orientalis* (Londres, 1682, in-12).

encore, a reconnu solennellement l'authenticité de cette traduction, mieux encore, il l'a imposée à tout le monde chrétien, *ab omnibus recipiatur et retineatur* ; il n'en faut pas plus pour assurer au texte grec, qui est celui de l'Église, la supériorité sur le texte hébreu qui n'est rien autre en somme que celui de la Synagogue. L'argument à la vérité est topique contre certains théologiens qui ne reconnaissent d'autorité qu'à la Vulgate de Saint Jérôme, ou entendent l'inspiration dans un sens trop étroit pour comporter une certaine diversité d'interprétation. Qui ne se rend compte en effet que, si la version des Septante, toute différente qu'elle est de la Vulgate, est déclarée authentique au même titre et dans les mêmes formes, cette authenticité ne peut s'entendre au sens d'une conformité rigoureuse et absolue du texte avec l'original? Mais quand c'est de réfuter les théories protestantes qu'il est question, que peut-on, d'un argument d'autorité, conclure contre des adversaires, dont le dogmatisme, fondé sur des raisons opposées, mais de même ordre, n'est ni moins exclusif, ni moins absolu? Aussi ne voit-on pas comment se serait terminé le débat, si l'*Histoire critique* n'était venue y introduire des éléments de discussion tout nouveaux, et décider en faveur de la thèse des catholiques, mais par des arguments que les catholiques n'avaient pas encore su produire. Tel est, en effet, le mérite singulier des premiers chapitres du second livre, consacrés à l'étude de la version des Septante : il serait difficile de citer un plus parfait modèle de cet esprit historique, qui souvent s'est trouvé seul en possession de terminer les différends théologiques les plus aigus. On a vu quel rare éloge faisaient de son génie original et inventif les heureuses divinations du premier livre de R. Simon : ces belles pages ne sont pas faites pour recommander moins vivement son heureux tempérament d'historien, ce bel équilibre de sou-

mission aux faits et d'indépendance de vues qui sont la meilleure part de la sagesse critique[1].

Et d'abord, quels reproches les théologiens protestants adressent-ils à la version des Septante? Son premier défaut, s'il faut les en croire, c'est de différer notablement du texte hébreu, et, sur bien des points, de donner à la révélation biblique des apparences d'indécision et de flottement qu'elle n'a pas, disent-ils, qu'elle ne doit avoir jamais eues. Mais quoi, répondra R. Simon, pour atteindre la lettre précise de la révélation, êtes-vous donc si sûrs de pouvoir vous reposer sur le témoignage du texte hébreu, comme sur un document infaillible? Le texte de la Massore, le seul que nous possédions, n'est-il pas, tout compte fait, une véritable interprétation des textes, rédigée par les rabbins juifs d'une certaine école, à une époque relativement tardive, où l'hébreu n'était depuis de longs siècles qu'une langue morte et réclamait un véritable travail de remise au point et d'adaptation? N'est-ce pas précisément l'avantage de l'antique version grecque de nous faire atteindre un état plus ancien du texte hébreu, et en refusant d'y puiser les renseignements dont ils abondent ne commettez-vous pas, à votre manière, quoique inversement, la même erreur que vous reprochez aux anciens Pères d'avoir commise, quand ils ont professé que les additions des interprètes grecs étaient aussi nécessaires à l'intégrité du texte inspiré que leurs omissions étaient providentielles et suggérées par l'Esprit-Saint? Et quelle est enfin cette logique étrange d'attribuer à « la vérité hébraïque » une rigueur absolue d'expression, en vous fondant sur l'autorité de la Massore, quand vous avez écarté toute autre source d'information que le texte de la Massore lui-même? Calvin croyait que

1. Sur l'esprit critique dont témoigne le jugement de R. Simon sur les Septante, cf. A. Loisy, *Histoire critique du texte et des versions de la Bible* (Amiens, 1892, 8°), p. 191 et sq.

Caïn et Abel étaient jumeaux, parce que leur naissance est rapportée dans le même endroit de la Bible. Affirmer des choses ce qui n'est vrai que des témoignages qui nous les font connaître, et prouver l'identité des formes de la Révélation par l'unité d'un document qu'on se refuse à contrôler, c'est un sophisme dont l'amusante bévue de Calvin aurait dû, semble-t-il, garantir le dogmatisme de ses disciples[1].

Ce qu'on leur impute encore à grave reproche, c'est, dans la traduction des Livres Saints et en particulier de la Genèse, d'emprunter, pour traduire les mots hébreux, plus d'un terme à la cosmogonie hellénique. R. Simon a rarement montré plus de sens historique que dans les pages pénétrantes où, pour justifier les Septante de ce grief, il semble rivaliser d'avance, en fait d'érudition philologique, avec Max Müller et ses brillants émules. Traduire par exemple l'hébreu *bara* par le grec ἐποίησε, c'est sans doute enlever aux théologiens qui spéculent sur l'idée de création un de leurs arguments les plus précieux; de même encore dire de la terre qu'elle était « invisible et informe » ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, c'est sans doute recourir à des termes que n'eût pas répudiés un mythologue profane comme Hésiode[2]; qualifier enfin l'étendue supérieure du nom de στερέωμα, *firmamentum*, c'est s'exposer aux railleries des savants qui n'admettent pas plus sur la foi des Grecs que sur celle des Hébreux la solidité de la voûte céleste[3]. Mais si l'on fait abstraction

1. *H. C.* p. 211.

2. R. Simon fait observer ailleurs (p. 365), que cette traduction est en quelque manière confirmée par l'auteur de l'*Épître aux Hébreux*, quand il dit que « ce monde visible a été fait de choses qui n'apparaissaient point » (*Heb.* 11, 3).

3. Citons, pour bien marquer la différence des points de vue et, pour ainsi parler, la distance de l'exégèse historique à l'exégèse dogmatique, l'explication que Mgr Ubaldi, professeur au Séminaire romain, donne du mot *firmamentum*, dans son cours d'Écriture sainte : « Le

pour un instant du caractère inspiré de ces livres, pourquoi tous ces termes, qui rendent les notions primitives de la Grèce antique, ne traduiraient-ils pas aussi, avec une exactitude suffisante, les vieilles conceptions du génie hébreux? Toutes les origines ne se ressemblent-elles pas étrangement, et n'est-ce pas le propre de la philosophie de reconnaître l'identité de la pensée humaine dans toutes ses manifestations les plus diverses, comme c'est le propre de la vraie religion de s'adapter aux formes d'esprit les plus variées de ceux qui s'y soumettent? En réalité, quelque différence que la révélation divine introduise entre la sagesse juive et la culture hellénique, mots hébreux ou mots grecs ne sont les uns comme les autres que des approximations très lointaines des concepts primitifs, et les pensées des antiques générations qu'il s'agit de faire revivre sont aussi inconcevables pour les écrivains postérieurs que le sont, pour l'homme fait, les idées de son premier âge. Soyez sûr que s'il en sourit, c'est faute de pouvoir désormais les comprendre. Le proverbe est bien banal qui dit : « La moitié du monde ne sait pas comment vit l'autre moitié » : il n'a manqué à plus d'un historien que de s'en souvenir pour éviter maintes erreurs historiques, et R. Simon n'eût pas hésité sans doute à y reconnaître l'un des plus utiles aphorismes de l'exégèse historique.

En somme, toutes les critiques qu'on adresse à la vieille version grecque peuvent se ramener, on le voit, à une seule qui les comprend toutes : c'est à savoir qu'elle est une traduction, et par suite, au dire des aveugles par-

firmament, dans la pensée de Moïse, n'a, dit-il, rien de commun avec un corps solide, et l'on ne doit nullement le confondre avec la voûte opaque des Anciens. Ce n'est rien autre chose que l'atmosphère ambiante qui soutient les nuages et les empêche de tomber sur la terre *quæ firmat aquas cælestes ne in terram decidant* » (*Introd. in S. S.*, t. I, p. 694).

tisans du texte hébreu, une altération plus ou moins profonde de l'original. Aussi devine-t-on de quel air de scandale ils répètent ici l'ordinaire dicton : *Traduttore traditore*, trop faible même pour flétrir les auteurs d'une entreprise aussi sacrilège. Comme si ce n'était pas oublier qu'au fur et à mesure de son existence historique toute forme religieuse, toute institution sociale, doit s'approprier à des états d'esprit différents ! De même que l'hébreu lui-même a été une langue vivante, sans cesse modifiée par l'usage, le texte sacré ne se présente-t-il pas comme un ensemble d'écrits ouvert à l'insensible mais profonde élaboration des transcripteurs de tous les siècles ? Et de quelle violation inouïe se plaint-on, si les traducteurs grecs y ont déposé, après tant d'autres, comme un sédiment d'antiques concepts, accumulés au sein d'une langue en vertu d'une loi non moins impérieuse que celle des alluvions géologiques ? Loin de s'en alarmer, n'est-il pas plus sage de voir là encore, comme dans le travail des vieux scribes, une conduite toute providentielle, et comme un degré nouveau dans le développement de la révélation elle-même ? La lente accommodation des textes aux besoins de la vie religieuse, mais quelle manifestation extraordinaire vaut ce perpétuel miracle, et comment n'y pas voir l'indice, en même temps que l'effet, d'une action divine ? La traduction des Septante n'est sans doute pas inspirée au sens où l'entendaient les anciens Pères, et il faut sourire de la fable qui montre les soixante-douze interprètes enfermés par Ptolémée Philadelphe dans soixante-douze cellules, d'où ils sortent après soixante-douze jours, avec une version dictée par Dieu lui-même en des termes absolument identiques[1] ; mais la proscrire

1. On aurait à peine besoin de noter le dédain du critique pour la fable du pseudo-Aristée sur l'origine de la version grecque, si l'on ne savait quelle autorité elle gardait encore, sous le nom de tradition

sous prétexte qu'elle porte atteinte au principe de l'immutabilité littérale de l'Écriture, c'est oublier que l'absence de développement n'est pas moins sûrement la mort qu'elle n'est manifestement l'infidélité à l'esprit primitif; c'est commettre une aussi lourde méprise en apologétique et en théologie qu'en histoire.

Ce sens aiguisé de la diversité et de la continuité des âges, R. Simon ne le montra d'ailleurs pas moins en se séparant des partisans exclusifs de la version alexandrine, qu'en en combattant les fougueux adversaires. Si le Père Morin de l'Oratoire avait en effet exalté le mérite des Septante, c'est surtout parce que leur traduction lui paraissait approuvée par l'usage séculaire de l'Église, et que, selon son expression, c'est aux chrétiens, et non aux juifs, qu'il faut demander les véritables exemplaires de l'Écriture révélée ; c'est aussi parce qu'elle lui semblait être une arme incomparable pour détruire l'autorité du texte massorétique, si cher alors aux protestants ; autant de raisons proprement dogmatiques qu'on ne s'étonnera pas de voir R. Simon ranger fort au-dessous des arguments d'ordre purement historique.

Le premier mérite qu'il reconnaît en effet aux Septante, ce n'est pas à la vérité de suppléer le texte hébreu, c'est de nous le faire mieux connaître. Les Massorètes ont eu sans doute entre les mains des manuscrits de haute valeur pour constituer définitivement leur texte ; mais les interprètes alexandrins, travaillant plusieurs siècles avant eux sur des documents plus anciens, ont l'avantage de nous faire atteindre un texte bien antérieur, que son antiquité même rend des plus instructifs. Que l'on compare en effet le texte hébreu avec la version grecque, et il ne sera pas malaisé de se convaincre quelles différences présentait, avec la Massore, le texte ancien, tantôt plus court et tan-

pieuse, parmi les contemporains de R. Simon.

tôt plus développé, ici distribué dans un autre ordre et là conçu dans les termes de l'antiquité la plus savoureuse. On a vu quelle idée l'érudit oratorien se faisait de l'élaboration progressive des textes, quelle durée il attribuait à la fixation graduelle d'une littérature longtemps amorphe et flottante : on peut deviner quel prix il attachait à d'antiques, bien qu'indirects, témoignages, où son génie conjectural n'avait nulle peine à reconnaître distinctement la voix du plus lointain passé.

C'est encore un précieux mérite des Septante, aux yeux de R. Simon, que le parti pris d'interprétation littérale qui les caractérise. Sans doute, ici ou là, sous l'influence des idées théologiques de leur entourage, ils ont effacé quelques-uns des traits les plus naïfs, et, par conséquent, les plus inestimables de la Bible, fait disparaître quelques-unes des traces les plus curieuses de l'anthropomorphisme juif, comme par exemple quand ils écrivent que c'est l'ange de Dieu, et non Iahvé lui-même, qui voulut tuer Moïse dans un défilé du Sinaï, ou quand ils disent que les anciens d'Israël virent le lieu où était le Seigneur, au lieu de dire qu'ils virent Iahvé lui-même, comme le porte le texte hébreu. De même encore, il est trop évident qu'ils n'ont guère compris certains livres difficiles, comme la plupart des poèmes hébraïques, que nul d'ailleurs ne comprenait alors mieux qu'eux parmi les Juifs. Mais, en général, leur traduction est strictement exacte, et il n'est pas jusqu'à leur procédé de décalque scrupuleux qui ne soit ici une garantie de fidélité. Œuvre de plusieurs générations de traducteurs, elle représente sans doute plus d'un procédé d'interprétation sensiblement différent ; mais ces interprètes de style et de savoir si variés ont au moins en commun le respect scrupuleux de l'original. Une telle version pouvait-elle à la vérité être comprise des lecteurs qui ne savaient que le grec ? Ne fallait-il pas, pour l'entendre, une teinture suffisante des

langues orientales, et en particulier de l'hébreu? Et ainsi que devient, pour le noter en passant, la thèse de ceux qui attribuent à la Bible grecque une grande influence sur la culture philosophique et morale du monde gréco-romain dans la période alexandrine? Il est à peine besoin de dire si le prix en était diminué pour R. Simon : une traduction grecque qui exigeait presque la connaissance de l'hébreu n'était pour lui offrir qu'un attrait de plus et le critique ne découvrait pas une leçon antique derrière une glose récente avec une plus entière certitude de divination que l'orientaliste ne reconstituait l'original sous les transcriptions des interprètes.

C'était enfin, au jugement de R. Simon comme du Père Morin, une incontestable recommandation pour la Bible grecque d'avoir été d'un long usage entre les mains des premières générations chrétiennes. Mais en le disant avec son estimable confrère, il n'est pas téméraire de penser que R. Simon l'entendait un peu différemment. A mesure en effet qu'ils le transcrivaient et l'utilisaient dans leurs propres écrits, les anciens auteurs ecclésiastiques ne pouvaient pas ne pas en modifier profondément la teneur, en altérer plus ou moins la physionomie. Reconstitution du texte grec par Origène dans les Hexaples et dans les Tétraples, recension de Lucien de Samosate, citations ou paraphrases éparses dans les ouvrages des différents Pères grecs, autant de témoignages qui permettent de suivre le grand travail théologique des premiers siècles, non pas seulement dans son ensemble et dans ses lignes les plus générales, mais jusque dans les plus insensibles fluctuations et les nuances les plus fines de la pensée religieuse. Ce n'est pas à la vérité que l'intégrité du texte n'y eût couru plus d'un risque, n'y eût paru même plus d'une fois quelque peu compromise. Mais s'il y perdait quelque chose de sa pureté, les atteintes, les déformations même qu'il subissait, n'avaient-elles pas aussi leur valeur instruc-

tive? R. Simon, dans une de ses *Lettres critiques*, raconte plaisamment l'histoire de ce voyageur qui, s'éloignant de Rome et voyageant à travers l'Italie, s'étonnait d'entendre le mot *pain* s'accourcir toujours davantage ; de *panem*, devenu *pane*, puis *pan* et bientôt *pa*, n'allait-il pas se réduire encore, et quel moyen resterait-il à l'étranger affamé, pour réclamer un aliment si indispensable? L'émoi du voyageur amusait fort le vieil érudit : il n'était cependant pas encore aussi plaisant à ses yeux que l'alarme de certains théologiens qui craignent, dans l'incessant travail de la pensée humaine, de voir disparaître ce premier germe indéfectible et substantiel qu'est la parole de Dieu.

II

Ce même esprit historique qui fait de l'examen des Septante dans l'*Histoire critique* un véritable chef-d'œuvre, R. Simon le porta dans l'étude de la version latine de saint Jérôme. Là encore, tandis que ses contemporains ne voyaient qu'objet de discussions dogmatiques, c'est une disposition purement scientifique qu'il apporte, et le seul but qu'il juge digne de tout l'effort de son génie critique, ce n'est pas de prouver, c'est de comprendre, ce n'est pas même de juger les faits, c'est de les grouper assez rigoureusement pour pouvoir, en sa conscience d'historien, les laisser parler eux-mêmes.

On sait à quel degré de vénération quasi superstitieuse en était venu, au commencement du XVIIe siècle, le respect, d'ailleurs si légitime, professé de tout temps par l'Église pour la traduction de saint Jérôme. Ce n'était pas assez que les théologiens lui prodiguassent des éloges manifestement hyperboliques [1] ; on en arriva à prononcer les sen-

1. On connaît le mot du cardinal Ximenès sur la Bible d'Alcala, où l'on a disposé la Vulgate entre le texte hébreu et le texte grec : « On l'a

tences les plus sévères contre quiconque était suspect de quelque tiédeur à l'endroit de la Vulgate, et l'histoire est là pour dire quelle véritable terreur biblique fut organisée en Espagne par les trop zélés partisans de la version hiéronymienne[1]. Si en France ce ne fut pas devant les tribunaux ecclésiastiques ni dans les prisons du Saint-Office qu'on décida de la valeur de cette traduction latine, on n'en montra pas moins, parmi les très sages Maîtres de la Sorbonne en particulier, une intrépidité d'admiration fort redoutable, et si R. Simon donna jamais une preuve non équivoque de courage intellectuel, ce fut en relevant des signes trop certains de la faiblesse humaine dans une œuvre où l'on ne voulait rien voir que de surnaturel et de divin.

Saint Jérôme, fait-il remarquer en effet, avec un parti pris d'éloges que de bons juges ne seront peut-être pas sans trouver excessif, est le premier, le plus grand de ceux qu'on a désignés depuis du titre de savants catholiques; mais, si vénérable que soit son œuvre, on ne peut se refuser d'y reconnaître en même temps le travail de l'homme. Le moyen d'en douter, quand on voit par exemple jusqu'à quel point il fut auteur, s'ingéniant à relever dans ses préfaces jusqu'aux plus légères fautes des Septante pour autoriser sa propre traduction[2], se don-

placée là comme J.-C. entre les deux larrons » *tanquam duos hinc et inde latrones, medium autem Jesum.*

1. On peut lire dans Mariana, S. J., le récit émouvant de cette persécution, et l'on ne saurait trop admirer le pathétique sobre et saisissant de ces pages où il montre les premiers personnages de l'Espagne, jetés en prison sur le simple soupçon de ne pas faire assez de cas de la version de S. Jérôme et obligés de plaider leur cause, tout chargés de chaînes, devant les Officialités (*Pro vulgata editione*, cap. 2).

2. On pense bien que R. Simon ne négligea pas l'argument que lui fournit la critique si rigoureuse des Septante par s. Jérôme : « Comme il a vu, dit-il, qu'il lui était permis de marquer selon les lois de la critique les fautes qu'il a prétendu trouver dans l'ancienne version approuvée de toute l'Église, il semble qu'il soit permis d'examiner sa critique avec la même liberté » (*H. C.* p. 396).

nant l'apparence de réfuter ou de rectifier Origène quand il ne faisait le plus souvent que le suivre, se préoccupant enfin du goût littéraire de son public jusqu'à substituer maintes fois des paraphrases plus ou moins élégantes à la lettre du texte sacré [1]. On sait au surplus comment il s'en justifiait contre Rufin, ce théologien atrabilaire et méticuleux qu'il ne se gênait pas pour appeler un scorpion et un pourceau. Puisque le Deutéronome permettait à tout Israélite d'épouser une étrangère, à la condition de lui couper les ongles et de lui raser la tête et les sourcils, il ne pouvait être défendu à un chrétien d'unir dans ses écrits les grâces de la littérature païenne à l'austère vérité de la révélation biblique [2].

Il faut bien reconnaître d'ailleurs que le docte traducteur n'avait pas moins de modestie et d'ingénuité que d'esprit ; on ne voit nulle part qu'il se soit arrogé le titre de prophète. Il est même très remarquable que, s'il refusait ce titre aux interprètes grecs, au grand scandale des théologiens du temps, ce n'a jamais été pour lui une raison de se l'attribuer à lui-même. Loin de revendiquer pour son travail un caractère d'inspiration qu'on accordait alors si libéralement à tant d'ouvrages, il ne se cache pas d'être l'élève des rabbins, et les lumières qu'il se vante d'avoir demandées et reçues, ce sont bien celles d'en haut à coup sûr, mais ce sont aussi celles de la synagogue. La devise des Juifs rabbinistes est même devenue la sienne, et c'est elle qu'on peut lire à toutes les pages de ses livres d'exégèse :

1. R. Simon fait allusion à la plaisante anecdote si joliment contée par saint Augustin dans une de ses lettres à saint Jérôme. Un évêque d'Afrique avait fait lire à son peuple l'histoire de Jonas dans la nouvelle traduction que lui avait envoyée le savant solitaire de Bethléem. Le peuple, en entendant le mot *hedera* (lierre), substitué au mot *cucurbita* (citrouille), fit dans l'église une telle émeute que l'évêque fut obligé de recourir au témoignage des rabbins juifs pour l'apaiser (*Ep.* 104.)

2. Hier. *Ep.* 83.

Hebraica veritas. Si du moins, remarque R. Simon, il s'était contenté de leur emprunter leurs connaissances spéciales, sans aller jusqu'à partager plusieurs de leurs erreurs. Mais c'est peu de se couvrir d'une autorité qui ne saurait avoir évidemment rien d'infaillible ; il ne se soucie pas de se mettre toujours d'accord avec lui-même ; souvent sa version dit une chose et ses commentaires en disent une autre absolument contraire. Divergences de vues d'ailleurs fort instructives, mais que devient la prétention de certains de ses admirateurs à en faire une œuvre totalement et directement dictée par Dieu lui-même ? Il faut, concluait R. Simon, s'être dépossédé de son bon sens pour tomber dans des exagérations aussi passionnées : *periit judicium, postquam res transiit in affectum* [1].

A cette opinion si hardiment modérée, on ne manqua pas, comme bien l'on pense, d'opposer le concile de Trente qui déclare la Vulgate *authentique*. Mais quel sens, demandait R. Simon, faut-il attribuer à ce terme ? Entend-on par authentique le premier et véritable original des Livres Saints ? Il est trop clair qu'il ne saurait être ici question d'un tel genre d'authenticité. Ce n'est même pas seulement à la version de saint Jérôme qu'il y a nécessité de refuser ce titre, c'est à quelque ouvrage que ce soit de l'Ancien et du Nouveau Testament, puisque aussi bien nous n'en avons pas les premiers manuscrits. Ne désigne-t-on pas simplement alors par le mot *authentique* un acte qui, sans être exempt de fautes, n'a pas été du moins altéré, falsifié, corrompu à dessein ? C'est en ce sens par exemple que le sixième concile général avait déjà pris ce terme. Quand l'évêque Macaire produisit en effet devant l'assemblée certains passages de l'Écriture qui parurent suspects, les députés du pape réclamèrent qu'on apportât une Bible authentique, αὐθέντικα βίβλια. Ainsi en dut-il

1. *H. C.* p. 264.

être encore quand le concile de Trente, en un temps où d'incessantes controverses avec les protestants rendaient plus indispensable que jamais un terrain commun de discussion et peut-être d'entente, décréta l'authenticité de la Vulgate, par une sorte de mesure plus disciplinaire que dogmatique [1]. Qu'on ne dise donc pas que la version hiéronymienne doit suppléer les textes originaux, ni même qu'elle y est toujours conforme, ni surtout qu'elle est infaillible. C'est tout uniment, selon l'expression piquante du critique normand qui semblait s'y connaître, *une bonne pièce de procédure*, un acte qui mérite de faire foi dans un débat juridique et peut, sous bénéfice d'inventaire sur les points de détail, inspirer dans l'ensemble confiance aux deux parties.

Lorsque dans sa première *Instruction sur le Nouveau Testament de Trévoux*, Bossuet prononça une condamnation si retentissante de la traduction du savant oratorien, ce fut, on le sait, un des points sur lesquels il réprouva le plus formellement l'audacieux critique : « C'est penser trop indignement de ce décret, disait-il, que d'en faire un simple décret de discipline ; il s'agit de la foi, et le concile de Trente a eu dessein d'assurer les catholiques que cette ancienne édition Vulgate représentait parfaitement le fond et la substance du texte sacré [2] ». Il n'est pas sans intérêt de remarquer cependant que dans sa controverse avec le protestant Molanus l'illustre prélat crut devoir tenir un langage quelque peu différent. Si l'on en voulait même trouver l'équivalent exact, il ne faudrait pas le chercher ailleurs que dans l'*Histoire critique*, dont l'habile controversiste semble cette fois se rapprocher singulièrement. Il suffit pour s'en convaincre de jeter les yeux sur la réponse de Bossuet aux difficultés soulevées

1. *H. C.* II, ch. XIV.
2. Bossuet, *Instruction sur le N. T. de Trévoux, remarques particulières*, 4.

par son *projet de réunion*, entre catholiques et protestants. L'abbé de Lokkum, Walther Molanus, choisi par les luthériens pour conférer de ce projet avec les catholiques, avait, entre autres réserves, demandé que les réformés ne fussent pas tenus de recevoir la Vulgate, et qu'à l'exemple de plusieurs catholiques romains on adoucît le canon du concile de Trente par une interprétation bénigne. Bossuet va-t-il présenter ici le décret comme intéressant directement la foi? Fait-il aux protestants une loi de reconnaître le caractère doctrinal du décret touchant l'ancienne traduction? Il se borne simplement à répondre que l'*authenticité* en question ne tend qu'à « préférer la version de saint Jérôme aux autres versions qu'on a répandues dans le monde [1] ». R. Simon qui avait lui-même par plus d'un écrit témoigné de son zèle pour la conversion du protestantisme dut s'applaudir qu'à son exemple et en adoptant ses propres conclusions Bossuet eût fait tomber cet obstacle non médiocre à la réunion. Mais peut-être se demanda-t-il pourquoi l'*Instruction* du prélat aux catholiques dénonçait si sévèrement une doctrine qui, en telle autre rencontre, paraissait si orthodoxe à la fois et si utile.

III

Il serait infini de passer en revue les divers jugements que R. Simon porte dans ce second livre sur les Versions de la Bible qui ont suivi celle de Saint Jérôme. Qu'il suffise de noter le reproche le plus général qu'il adresse aux traducteurs latins ou français ; telle est leur recherche de l'élégance et leur préoccupation du bien dire qu'elle ferait trouver presque simple le style des parties même les moins heureuses de la Vulgate. Certes, on regrette de

1. Bossuet, *Réflexions sur l'écrit de l'abbé Molanus* ; IV (éd. Vivès, XVII, p. 580).

rencontrer dans la Bible, traduite par Saint Jérôme, les termes fort inattendus de la mythologie classique, les faunes et les centaures, les lamies et les aruspices, sans parler de Mercure lui-même. Mais que dire de la paraphrase cicéronienne de Cajetan, ce recueil de latinismes savants et d'ingénieuses élégances qui sont sorties si mal à propos des cahiers d'expression du lettré cardinal pour venir figurer inopinément dans la Bible ? Que dire surtout de la traduction plus recherchée encore du protestant Castalion, et de quelles fines moqueries R. Simon n'a-t-il pas poursuivi maintes fois son interprétation du *Cantique des Cantiques* avec ses diminutifs coquets et mignards qui semblent vouloir renchérir sur les plus jolis vers de Catulle : *Mea columbula, ostende mihi tuum vulticulum, fac ut audiam tuam voculam*, et tant d'autres raffinements de style qu'on ne s'attend évidemment pas à trouver dans l'Écriture ? Que dire enfin de la version française de Saci avec cette affectation constante de politesse et d'agrément qui a pu rappeler à certains critiques irrévérencieux la coiffure savamment ajustée, peignée, poudrée et frisée des personnages du grand siècle ? Ces procédés de traduction avaient beau faire loi de son temps et valoir la réputation que l'on sait aux *belles infidèles* : c'est peu de dire que R. Simon les réprouve ; il y voit, quand il s'agit de l'Écriture, comme une sorte de profanation, et le respect qu'il a de la vérité historique lui inspire pour les embellissements du style plus d'aversion que n'en ont témoigné les théologiens même les plus austères. C'est là une sévérité de goût que nous trouvons aujourd'hui à la vérité toute naturelle, mais pour des raisons d'ordre littéraire et parce que la nudité du style biblique nous paraît autrement poétique et belle que les vaines élégances des modernes interprètes. Il est bien remarquable que si R. Simon a devancé notre manière de voir sur ce point comme sur tant d'autres, c'est pour des raisons qui n'ont peut-être pas

une portée moindre, pour des raisons tout historiques et par un sentiment profond et délicat de la différence des milieux et des âges. Si l'on ajoute qu'il va plus loin encore et que ce qu'il condamne en définitive chez les traducteurs, c'est la prétention d'étendre par ces procédés de style le cercle des lecteurs de la Bible, on aura l'un des principes les plus caractéristiques de l'exégèse simonienne.

Quel est, en effet, d'après R. Simon, le but d'une version de l'Écriture, telle qu'il la conçoit, ou pour mieux dire, la juge indispensable aux intérêts de la recherche historique comme de la spéculation religieuse ? Ce n'est nullement, comme on pourrait le croire, de procurer une Bible accessible à tous ceux qui lisent, de mettre entre les mains d'un public plus ou moins préparé un équivalent quelconque du texte hébreu. Une version de l'Écriture ne saurait être à ses yeux un procédé de diffusion, un instrument de propagande. A qui se propose un but d'édification ou veut déployer au service des consciences une activité missionnaire, il n'est pas difficile d'indiquer dans la riche tradition chrétienne nombre d'écrits excellemment appropriés à ce louable usage. Une traduction de la Bible ne saurait servir à un tel dessein, surtout si elle a le caractère scientifique qu'exige R. Simon. Œuvre de critique et d'érudition scrupuleuse, elle est avant tout, pour ainsi parler, une contre-épreuve du texte sacré, une approximation délicate d'un sens souvent flottant et dont il faut faire sentir l'ambiguïté même ; en un mot, sous une forme dense et simplifiée, c'est le plus complet et le plus précis de tous les commentaires. Qu'on se représente au surplus la version dont il avait jadis esquissé le plan, avec ses variantes en marge de chacune des pages, avec les diverses significations que comporte maintes fois le mot hébreu, avec tout cet appareil d'érudition sobre mais rigoureuse, et l'on jugera si son idéal de traduction a rien de populaire. Quant à l'interdit qu'il porte contre tout mot

explicatif, contre toute liaison logique qui ne serait point dans l'original, n'est-ce pas pour rendre la Bible en quelque façon plus illisible à quiconque manque d'une préparation spéciale ? Il est vrai qu'à ceux qui sont capables de l'aborder, la lecture n'en eût pas été vraisemblablement sans quelque fruit. On connaît le mot d'un spirituel contemporain de R. Simon, l'abbé Le Camus : « C'est une chose singulière ; les Huguenots qui disent que l'Écriture est claire ne cessent de travailler à l'éclaircir, et les Catholiques qui soutiennent qu'elle est obscure ne tentent même pas de l'expliquer. » A quoi R. Simon n'eût sans doute pas manqué de répondre qu'il n'est tel que de ne pas trop l'expliquer pour avoir quelque chance de la faire entendre.

On fera sans doute remarquer ici que R. Simon, l'ordinaire défenseur de la tradition primitive, se trouve émettre sur la lecture de la Bible en langue vulgaire une opinion bien différente de celle des anciens Pères de l'Église. N'oublie-t-il pas en effet tout ce que les écrivains chrétiens des premiers siècles ont accumulé sur ce sujet d'exhortations, de conseils, d'objurgations, d'ordres même, depuis un saint Clément de Rome qui fait de la lecture des Saintes Lettres le premier devoir du chrétien jusqu'à un saint Jean Chrysostôme qui fait dépendre du zèle pour cette unique étude le progrès ou la décadence de toute l'Église, depuis saint Paul dont on connaît les recommandations si instantes jusqu'à saint Augustin pour qui le Christ ne s'est pas laissé toucher après la résurrection dans la seule intention d'inciter ses disciples à le chercher désormais sous les espèces du livre sacré [1]. Autant de témoignages d'une tradition que nul n'ignore, mais qu'il faut subordonner au principe même de la tradition chrétienne. Tel est en effet le privilège de l'enseignement traditionnel : assez souple pour se plier à des conditions

1. Aug. *in Joh. tract.* 43.

historiques toutes différentes, non seulement il s'accommode et se modifie, mais il semble parfois changer du pour au contre, sans que les lois essentielles qui sont à la base de ce grand développement religieux en soient elles-même ébranlées. Que des partis, s'armant de quelque texte de la Bible, viennent en effet entamer l'unité de l'Église, que les protestants par exemple arguent contre son autorité d'une nouvelle interprétation des Livres Saints, ce sera un Calvin qui s'emparera des paroles des Pères pour en recommander la lecture, et on l'entendra, avec une éloquence que n'eussent pas désavouée les plus grands d'entre eux, décrire les bienfaits de l'étude des Saintes Lettres : « Veuillons ou non, elles nous poindront si vivement, elles perceront tellement nostre cœur, elles se ficheront tellement au dedans des moelles, que toute la force qu'ont les réthoriciens ou philosophes, au prix de l'efficace d'un tel sentiment ne sera que fumée [1] ». Cependant la tradition catholique, représentée par plus d'un pape, depuis Pie IV jusqu'à Benoît XIV, n'aura, avec juste raison, rien de plus à cœur que de mettre les consciences peu cultivées en garde contre l'abus d'une lecture parfois dangereuse, et l'on verra, au XVIIe siècle, Fénelon exposer cette doctrine avec une abondance de vues et d'arguments qui méritent d'être rapprochés des conclusions de l'exégèse simonienne.

Rien n'est plus curieux en effet que de comparer les derniers chapitres du Livre de l'*Histoire critique* consacrés aux Versions modernes de la Bible avec la célèbre *Lettre* de l'archevêque de Cambrai *à l'évêque d'Arras*. Celui-ci se permet sans doute à propos de certains passages de l'Écriture des réflexions railleuses et comme un certain ton d'ironie perçante qu'on chercherait vainement chez l'érudit oratorien, et l'on peut lire toutes les discussions de R. Simon

1. Calvin, *Instit. chrét.*, p. 38.

sur le *Pentateuque*, sans y rencontrer une seule des plaisanteries que l'ânesse de Balaam et le serpent tentateur, les mensonges d'Abraham ou de Jacob et les atrocités de la conquête de Canaan inspirent trop aisément peut-être à Fénelon. Il ne faut même pas craindre de dire qu'en comparaison du plus pieux de ses contemporains, R. Simon a montré plus de tact religieux, on n'a pas besoin d'ajouter, de véritable sentiment historique. De même encore, et précisément parce qu'il est un pur historien, R. Simon s'interdit sur ce point tout argument d'ordre théologique, et ce n'est pas lui qui ira établir un rapport quelconque entre la théorie calviniste de la grâce nécessitante et les textes de saint Paul, entre les conceptions ariennes de la divinité de J.-C. et les paroles de saint Jean sur la différence du Père et du Fils, entre les doctrines illuministes de la Réforme et certains passages bien connus de l'*Apocalypse*. Ce n'est pas R. Simon enfin qui pour faire passer ces échappées audacieuses s'avisera de ce tour trop commode pour ne point paraître à quelques-uns d'une légère impertinence : « J'ai vu des gens tentés de croire qu'on les amusait par des contes d'enfant quand on leur faisait lire certains endroits de l'Écriture... Il y a peu de personnes assez renouvelées en J.-C. pour entrer dans le mystère sacré des noces de l'Époux avec l'Épouse... Ceux qui ont quelque pente à l'incrédulité ne manqueront pas de chicaner sur l'apparente contradiction... » etc., etc. Non, R. Simon a pu montrer une rare audace de pensée dans telle de ses recherches historiques, il n'a pas eu cette intrépidité dans le badinage, cette aristocratique aisance à se jouer, comme en souriant, parmi les textes les plus sacrés. Mais il aboutit en somme aux mêmes conclusions, et tout ce qu'il dit des inconvénients d'une lecture téméraire se rencontre avec le spirituel argument *ad hominem* que Fénelon adresse à son collègue dans l'épiscopat : « Si un livre de piété, tel que l'*Imitation de J.-C.*, le *Combat spirituel*

ou *la Guide du pécheur*, dit-il à l'évêque d'Arras, présentait la centième partie des difficultés qu'on trouve dans l'Écriture, vous l'interdiriez dans votre diocèse. » Ce n'est pas à une autre règle que s'arrêtait R. Simon, quand il prenait pour maxime, en ce point : *Non prosit potius, si quid obesse potest.* Ce n'est pas une autre conséquence qu'il tirait de la nécessité pour un chrétien de ne lire la Bible que sous l'autorité des Chefs de l'Église, quand, avec l'auteur du *Ministère des Pasteurs*, il faisait aux Évêques, seuls interprètes autorisés de la Bible, un devoir « d'être instruits et de ne pas augmenter le désordre par leur ignorance [1] ». Mais ce qui les rapproche encore plus évidemment l'un de l'autre, c'est qu'ils avaient en définitive une même idée de la révélation divine et des moyens qu'elle prend ici-bas pour l'éducation religieuse des âmes. Au lieu d'en faire, comme plus d'un, une somme de vérités mécaniquement communiquées par la voix de Dieu et enregistrées par la mémoire de l'homme, ils y voyaient un enseignement économique, toujours sagement mesuré par la Tradition : à côté, et, en un sens, au-dessus même de l'Écriture, il y a l'Église, cette Écriture vivante, se distribuant elle-même incessamment en la manière la plus proportionnée aux besoins des âmes [2]. Fénelon le disait avec une religieuse gravité dont il faut lui tenir compte après avoir relevé les traits trop acérés peut-être qu'il lançait contre les partisans d'un biblisme immodéré. Et il ajoutait : « Les livres de l'Écriture sont les mêmes, mais tout le reste n'est plus en même état ». C'est justement cette transformation providentielle et cette divine économie de l'enseignement révélé que R. Simon admirait le plus et qui fait proprement l'objet de son troisième livre, sur les commentateurs de l'Ancien Testament.

1. *H. C.* p. 330.
2. Fénelon, *Lettre à Mgr l'évêque d'Arras sur la lecture de l'Écrit. sainte en langue vulgaire*, XV.

Avant d'aborder l'étude de ce dernier livre, il n'est pas hors de propos de remarquer combien le système de R. Simon répond peu à l'idée qu'on s'en fait d'ordinaire, et comme il proteste en particulier contre le grief de luthéranisme dont il est de mode de le charger plus ou moinsouvertement. Certes le savant religieux aurait appliqué fort mal les principes de justice et d'impartialité critiques qu'il avait invoqués en tête de son ouvrage, si ayant à parler des versions protestantes de la Bible, il ne s'était abstenu de toute espèce d'injure à l'endroit de leurs auteurs, en dépit des usages alors établis dans la polémique religieuse. R. Simon parle des traductions protestantes, comme il le fait des traductions catholiques, en jugeant, selon son expression, des choses en elles-mêmes et sans nulle préoccupation confessionnelle. Que certaines personnes en aient conclu que le critique était un catholique fort tiède et d'une orthodoxie des plus suspectes, bref un protestant dissimulé, il n'y a rien là après tout qui doive beaucoup surprendre ; quant à ceux qui veulent en toute indépendance de jugement éclairer leur religion sur le prétendu protestantisme de R. Simon, ils n'ont pas à chercher ailleurs qu'en ce second livre de l'*Histoire critique* leurs éléments d'appréciation. Lorsque, en effet, le critique insiste à toutes les pages sur l'obscurité de l'Écriture et la nécessité d'une autorité traditionnelle pour l'interpréter aux fidèles, lorsqu'il redoute l'extension de la lecture de la Bible et l'entoure de toute espèce de précautions, quand il reconnaît à des traductions comme celle des Septante une valeur trop méconnue par la Réforme, est-ce qu'il ne vise pas directement les thèses les plus chères au protestantisme ? Et qu'on ne dise pas que la profession qu'il fait d'être critique le constitue partisan du libre examen : ce serait commettre la plus lourde méprise sur le rôle de la critique textuelle ou littéraire, et oublier, ce qui est plus grave encore, que l'idée de la liberté d'in-

terprétation ou du libre examen n'a jamais appartenu au protestantisme du XVIIe siècle. C'est qu'en effet, et cette dernière différence résume toutes les autres, le protestantisme est d'essence dogmatique, tandis que R. Simon est un historien ; là est sa grande originalité, et c'est lui faire tort du meilleur de son génie, non moins que de sa sincérité religieuse, que de le jeter comme malgré lui dans une école théologique qu'il n'a jamais cessé de combattre.

Paris.

(*A suivre.*) HENRI MARGIVAL.

LE SCHISME DE L'ÉGLISE DE FRANCE
PENDANT LA RÉVOLUTION[1]

II

DISCUSSION GÉNÉRALE DU RAPPORT DU COMITÉ ECCLÉSIASTIQUE SUR L'ORGANISATION DU CLERGÉ

1. — La discussion générale du rapport Martineau s'ouvrit, dans la séance du 29 mai 1790, par un très remarquable discours de M. de Boisgelin.

L'archevêque d'Aix y suit, pas à pas, le projet d'organisation du clergé du comité ecclésiastique, et l'exposé du motif qui le précède.

Il commence par prendre acte des déclarations de Martineau sur la nécessité de la religion pour la prospérité des empires, et sur le caractère immuable de la religion catholique en tout ce qui concerne le dogme et la morale. Il rappelle, avec le rapporteur « que la main réformatrice du législateur ne peut s'étendre que sur la discipline extérieure ». Mais est-il absolument exact de dire, avec le comité, « qu'un plan de régénération dans cette discipline extérieure ne peut consister que dans le retour aux règles de la primitive Église » ?

Certes, ce ne sont pas des évêques, successeurs des Apôtres, dépositaires des saintes maximes et témoins de la tradition de leurs églises, qui pourraient, dit M. de Boisgelin, rejeter cette discipline primitive « qui fut l'ou-

1. Voir *Revue*, II (1897), 385.

vrage des Apôtres, que les conciles ont maintenue ou développée par le progrès des bonnes règles, et que le temps seul pouvait affaiblir par la longue succession des abus ».

Mais puisque l'on veut rappeler l'ancienne discipline, il faut en reconnaître les principes; et le premier principe est celui même de « l'indispensable autorité de l'Église, à laquelle il appartient d'établir les règles que les évêques, les pasteurs et les fidèles doivent suivre dans l'ordre de la religion ».

Ainsi dès le début de ce grave débat, l'archevêque d'Aix va droit au but, et, retournant contre ses adversaires leur propre principe, il met en évidence le vice radical du projet en discussion, qui est l'incompétence de l'Assemblée, en matière religieuse.

Objectera-t-on que l'union intime qui existe, depuis tant de siècles, entre l'Église et l'État, donne à celui-ci quelque droit d'intervenir dans les affaires disciplinaires ecclésiastiques? L'orateur répond en faisant la part de chacune des deux puissances : « Jésus-Christ, le Pontife éternel, n'a point, dit-il, confié ses pouvoirs aux rois, aux magistrats, à toutes les puissances de la terre, mais aux évêques et aux pasteurs. Il s'agit d'un ordre de choses dans lequel, comme dit Bossuet, la loi, qui partout ailleurs, commande et marche en souveraine, doit seconder et servir. A l'Église appartient la décision; au prince, la protection, la défense, l'exécution des canons et des règles ecclésiastiques. »

Quant à la juridiction, c'est l'Église, et non le pouvoir civil, qui la communique aux pasteurs. Que fait la loi civile? « Elle autorise l'exercice public de cette juridiction spirituelle. Elle en assure la pratique paisible; elle entoure de son rempart la puissance de l'Église, sans la combattre ou la détruire; et le concours des deux puissances établit des formes sans lesquelles les règles ne pourraient point être connues ni exécutées. »

Qu'on n'objecte point les abus existants : ces abus ne consistent pas « dans les pouvoirs que l'Église a transmis ni dans les règles qu'elle a prescrites elle-même pour en conférer les titres et pour en diriger l'exercice ; les abus consistent dans la violation et dans l'oubli des règles que l'Église a prescrites et qu'elle n'a point révoquées ».

Objectera-t-on, enfin, que la discipline a varié depuis les premiers siècles de l'Église ? « Ces changements, répond l'orateur, sont l'effet d'une conduite sagement subordonnée aux changements des circonstances, et qui ne peuvent pas être considérées comme des abus. L'esprit qui forma la discipline primitive de l'Église est toujours le même. On ne peut pas accuser les conciles d'avoir contredit, par les saints canons, l'esprit de la primitive Église. »

De ces premières observations, l'archevêque d'Aix conclut logiquement qu'il faut défendre la tradition des Églises, les progrès de la discipline ecclésiastique, et condamner seulement les abus des hommes et du temps. Il rejette donc « ces projets arbitraires qui ne renversent pas moins tous les principes de l'ancienne discipline que l'ordre nécessairement établi par les canons des conciles et par les traditions de l'Église. »

2. — Passant au titre premier du projet de loi proposé, M. de Boisgelin regrette que l'on délibère, « sans aucune intervention de l'autorité de l'Église », sur les titres, offices, et emplois ecclésiastiques qu'il convient de conserver ou de supprimer.

Il invoque l'histoire de l'Église, dont chaque page démontre que c'est à l'autorité ecclésiastique seule qu'a toujours appartenu, du moins en principe, tout ce qui touche à cette grave matière.

En ce qui touche les métropolitains, sur l'autorité desquels la nouvelle législation prétend s'appuyer pour se

passer du pape, l'orateur rappelle que « la plupart des métropoles furent établies dans les Gaules sous les empereurs païens, avant l'introduction des Francs et l'établissement de la monarchie ». Dès le quatrième siècle, ajoute-t-il, aux conciles d'Aquilée et de Turin, on compte déjà dix-sept provinces ecclésiastiques reconnues.

Au défaut des conciles, on avait recours au chef de l'Église universelle pour régler cette matière. C'est ainsi que Charlemagne déclara par une Constitution, « qu'aucuns primats ne seraient reconnus, qu'ils ne fussent établis par l'autorité des conciles ou du Saint-Siège ».

Ainsi en fut-il au moyen âge, pendant lequel les créations d'évêchés ou de métropoles furent l'ouvrage « des papes ou des conciles ». Mais cette autorité ne pouvait être suppléée par les métropolitains. « Les papes, dit M. de Boisgelin, semblaient placés au sommet de la hiérarchie, et dans le centre d'unité, pour exercer, dans l'intervalle des conciles, une autorité qu'on ne contestait pas à l'Église. »

D'ailleurs, on ne voit pas par quelle raison les évêques et les métropolitains auraient été créés par la puissance civile « puisque, dit l'orateur, ils n'exercent aucun pouvoir civil, et que tous leurs droits sont renfermés dans l'ordre de la juridiction ecclésiastique ».

Ainsi les fonctions des métropolitains, en particulier, consistent dans la consécration des évêques de leur province, et dans le jugement, par l'appel, des sentences de leurs suffragants. Ils entretiennent les liens de l'unité catholique ; ils donnaient, autrefois, les lettres de communion ; ils avaient la préséance dans les conciles. Or ces droits, purement ecclésiastiques, ne pouvaient évidemment leur être transmis que par l'Église.

L'orateur reconnaît cependant qu'il existe certaines matières sur lesquelles « il est utile et nécessaire que la puissance ecclésiastique agisse de concert avec la puis-

sance civile ». Ainsi, si les limites d'une ville sont changées par les lois de l'empire, « il faut, dit un concile, subordonner aux divisions civiles, l'ordre des paroisses ecclésiastiques ». De même, pour les contestations relatives aux métropoles, les conciles ne veulent rien décider sans le consentement des empereurs. En d'autres circonstances, on voit les empereurs en appeler à l'autorité des papes. C'est ainsi que Charlemagne érigea l'évêché de Brême et le fit confirmer par le pape Adrien.

« Il est dans l'esprit de l'Église, dit M. de Boisgelin, de répondre au vœu de la puissance civile, qui lui donne la force et la protection, dans un ordre de choses qui doit dépendre, sous des rapports différents, des formes civiles et canoniques. »

C'est ce qui explique qu'à certaines époques de l'Église, les actes des conciles étaient soumis aux empereurs pour être confirmés. « C'était l'usage, dit l'orateur, de confirmer, par des capitulaires, les décrets des conciles. C'est par là même qu'ils devenaient des lois de l'État; et c'est par là même aussi qu'ils étaient soumis au jugement du souverain. Mais il n'y a pas un capitulaire concernant les choses ecclésiastiques qu'on ne puisse rapporter à quelque décret ou canon des conciles. Plus on relit les anciens manuscrits, plus on est persuadé que les dispositions relatives à la discipline ecclésiastique doivent résulter du concours des deux puissances; et tel est le sentiment même que la religion inspire aux ministres de l'Église, qu'ils doivent s'empresser à remplir le vœu de la puissance civile. »

On voit combien cet archevêque, digne représentant de l'Église dans l'Assemblée, était animé de dispositions conciliantes et respectueuses des droits de l'État. Il n'en mérite que plus d'être écouté lorsqu'il parle en faveur des droits imprescriptibles de l'Église en matière de discipline. « Notre devoir est de réclamer les droits de

l'Église; nous ne voulons pas combattre les droits de la nation; et nous sommes bien persuadés de la nécessité d'employer à la fois les formes canoniques et les formes civiles, pour établir, dans l'Église gallicane, une discipline également conforme aux principes de la constitution de l'Église et de l'État. »

En conséquence de cette doctrine, l'orateur demande que les droits de l'Église soient respectés en tout ce qui touche aux paroisses, évêchés et métropoles. Il ne nie pas qu'il ne puisse y avoir des réformes à faire sur ce point, par voie d'union ou de suppression. Mais cependant, sur les droits de l'Église et même sur les ordonnances des rois de France, il réclame l'observation des règles canoniques et civiles qui régissent la matière.

L'orateur réclame, avec la même autorité, en faveur des chapitres des cathédrales, « dont les fonctions consistent dans l'exercice des offices divins et des prières publiques, dans la participation aux conseils des évêques, et dans le gouvernement des diocèses pendant la vacance des sièges. » En parcourant l'histoire de l'Église, depuis les premiers siècles, jusqu'au moment présent, M. de Boisgelin n'a pas de peine à démontrer l'utilité et la légitimité de ces vénérables corps.

On objecte les abus qui se sont glissés dans cette institution. « Sans doute, répond l'orateur, il faut réformer les abus; mais ce ne sont pas les règles et les institutions de l'Église qui sont les abus et qu'il faut réformer. Les législateurs peuvent les rappeler quand on les oublie, mais non les détruire; et c'est le dernier état autorisé par l'Église, qui doit servir provisoirement de loi; si les règles même ont des inconvénients, par suite du changement des circonstances, il faut provoquer l'autorité de l'Église, pour leur substituer un ordre de choses plus convenables aux dispositions générales. »

On remarquera combien le vénérable archevêque

montre, ici comme dans toute cette matière si délicate, un esprit conciliant, modéré, ouvert à toutes les réformes désirables. Il indique, avec la même réserve, ce que, selon lui, les chapitres pourraient devenir. « Il semble, dit-il, que les chapitres pourraient offrir, dans leur sein, un asile honorable, une retraite édifiante à des pasteurs courbés sous le joug du travail et du temps. Il est même possible que l'Église confie aux chapitres le desservice de l'église cathédrale, devenue paroissiale sous la direction de l'évêque. »

Quant à la suppression des bénéfices simples, qui ne donnent point de devoirs à remplir, M. de Boisgelin en admet « la convenance ». Il se borne à demander que cette suppression ne se fasse pas par simple ordonnance de l'autorité civile, mais par l'autorité de la puissance ecclésiastique. Enfin l'orateur termine l'examen critique de cette première partie du projet de constitution par une réclamation relative aux séminaires. Il reconnaît, étant donné l'union intime des deux puissances, que l'établissement des séminaires ne peut pas se faire d'une manière utile, stable, « sans le concours et la protection de l'État ».

Mais telle est la dépendance et la relation que les lois de tous les conciles ont établies entre les ecclésiastiques promus aux ordres sacrés et leurs évêques, de veiller sur leur vocation, leur conduite, et leurs études, « qu'il est impossible que les évêques ne conservent pas leur autorité sur les séminaires ».

3. — Dans son projet, le Comité ecclésiastique propose de pourvoir à la nomination des titres, offices et emplois ecclésiastiques « dans des formes purement civiles ».

M. de Boisgelin démontre, par le témoignage de l'histoire, qu'elles ne furent connues ni usitées dans aucun siècle de l'Église.

Ainsi les Apôtres furent appelés par une vocation

immédiate de celui qui les avait prédestinés à la conversion du monde. Les premiers évêques furent « choisis » par les Apôtres. Qu'ils aient choisi parmi ceux dont la bonne renommée annonçait les vertus, c'est certain ; saint Paul, écrivant à Thimothée, exige, pour ce choix, les bons témoignages des fidèles. Mais enfin le choix proprement dit, était le fait même de la libre volonté et de l'autorité des Apôtres.

Plus tard, quand les sièges furent établis, quand les métropoles furent formées, l'orateur convient que des usages différents se sont successivement introduits dans l'Église. Pendant les cinq premiers siècles, les élections étaient proposées au peuple par les évêques de chaque province, et la confirmation appartenait au métropolitain. Le droit des fidèles s'exerçait par le témoignage et par la récusation. C'était toujours en présence, c'était avec le suffrage du peuple qu'on procédait aux élections. On demandait son approbation ; on admettait ses refus. Les conciles ont quelquefois nommé des évêques, avec le suffrage du clergé et du peuple. Quand les élections devinrent une cause de trouble et d'agitation dans les villes, l'Église elle-même invitera les empereurs à déterminer ce choix, pour maintenir ou rétablir la paix. Il y eut des églises dans lesquelles le clergé de la ville et le peuple élisaient trois sujets. Le métropolitain, ou le plus ancien évêque de la province, décidait la préférence. En France, les évêques de chaque province, dans le sixième siècle, n'élisaient point sans la permission des rois. Souvent les rois prévenaient, par une recommandation, le choix des évêques ; souvent, ils attendaient le choix des élections.

« Enfin, on attribua l'élection des évêques aux chapitres des églises cathédrales. Telle fut la forme des élections en France, depuis le XIIe siècle jusqu'au concordat de François Ier. Ce concordat attribue la nomination ou pré-

sentation au roi, et la collation au pape. Pendant longtemps, le clergé, les parlements, les universités ont réclamé la liberté des élections. Mais ce n'était pas celle des anciennes élections, c'était celle des chapitres, dont on demandait le rétablissement ; et nous ne pensons pas qu'on puisse retrouver, en aucun temps, et dans aucune église, la forme qu'on nous propose.

« Quant à la nomination des cures, elle a formé, dans tous les temps, une des charges principales de l'épiscopat. Les évêques n'en recevaient pas moins le vœu des fidèles et les témoignages du peuple.

« Dans le projet qu'on vous propose, que reste-t-il aux évêques de cette juridiction qui leur fut transmise par la tradition de l'Église, par les décisions des conciles, et par la succession des Apôtres ? Ils ne pourraient plus rien faire ni ordonner, que du consentement des prêtres ou vicaires attachés au service de l'église cathédrale. On appelle, de leur sentence, non au métropolitain ou au pape, mais au synode diocésain ! Ainsi leur juridiction est enchaînée par le concours de ceux sur lesquels elle leur fut donnée ! Il y a là une complète et fatale révolution de l'ordre entier établi par les Apôtres, par les conciles et par les coutumes unanimes de toutes les églises. Car les évêques sont privés de leur autorité sur leur clergé ; les métropolitains perdent leur droit sur leurs suffragants, et il ne peut plus y avoir de recours, en aucun cas, aux chefs de l'Église universelle, dont l'Église reconnaît la primauté de droit divin, et dont le siège est le centre de l'unité catholique.

« C'est pour conserver l'unité dans sa foi, dans sa morale et dans sa discipline, que l'Église catholique a admis ces degrés de la hiérarchie, qui forment la communication successive de toutes les Églises. C'est par ces rapports toujours subsistants, de toutes les paroisses à l'église principale de chaque diocèse, et de tous les dio-

cèses à l'église de Rome, centre de l'unité, que chaque évêque devient le témoin de la foi de son diocèse, et c'est le concours de tous ces témoins établis par J.-C. lui-même, qui maintient le règne de l'Évangile par la foi de la tradition, et qui forme, dans les conciles, le jugement infaillible de l'Église universelle. Si vous brisez ces liens antiques de la hiérarchie de l'Église, si vous ne recourez point à l'autorité de l'Église pour entretenir les rapports des Églises entre elles, nous ne reconnaissons plus cette unité catholique qui forme l'empire de Jésus-Christ et la constitution de son Église. »

Est-ce à dire qu'en revendiquant ainsi les droits de l'Église, en vertu de sa divine et vraie constitution, l'archevêque d'Aix refuse de tenir compte des vœux de la puissance civile, et s'oppose à la réforme des abus ? Nullement. « Nous croirions, dit-il, manquer aux devoirs les plus respectables pour nous, si nous pouvions, insensibles aux vœux de la puissance civile, laisser subsister des règles sans convenance, ou des usages dégénérés. Mais on vous propose de tout détruire, sans règles et sans forme. Pouvons-nous renoncer, sans aucune intervention de l'autorité de l'Église, aux lois établies par les conciles ? Pouvons-nous concourir à vos décrets, sans employer les formes qui peuvent en rendre l'exécution régulière ? »

En conséquence, le prélat propose, pour réformer les abus, « de consulter l'Église gallicane dans un concile national où l'on cherchera à concilier les intérêts de la religion avec ceux de l'État ».

D'ailleurs, l'orateur ne croit pas que la convocation de ce concile national soit nécessaire pour la multitude des objets proposés à la délibération de l'assemblée. On peut discuter et terminer, dans des conciles provinciaux, ou même dans des conciles de deux ou de plusieurs provinces, « ou par l'intervention du chef de l'Église », de concert avec la puissance civile, les questions relatives à la divi-

sion, augmentation ou démembrement des évêchés et des métropoles. Quant aux divisions nouvelles à faire des cures et des paroisses, ainsi que les suppressions des bénéfices simples et fondations en titre, M. de Boisgelin est d'avis de les renvoyer par devant les évêques et archevêques diocésains.

Quant au gouvernement intérieur de chaque diocèse, le prélat ne s'oppose pas, non plus, à ce qu'on prenne des mesures pour empêcher « l'inconvénient des décisions arbitraires et variables ». Mais il demande que cette matière soit réglée « dans des synodes et par des ordonnances synodales ».

L'orateur rappelle, en terminant, que « c'est au concile national, revêtu de tous les pouvoirs, c'est au chef de l'Église universelle, à concourir, avec les désirs et les vues de la puissance civile, pour établir, dans toutes les églises de France, une discipline uniforme, sans altérer les principes fondamentaux de la discipline de l'Église ; pour entretenir l'accord des formes civiles et des formes canoniques, et pour conserver, de concert avec le roi et les représentants de la nation, les rapports utiles et légitimes qui doivent unir l'Église de France avec l'Église universelle.

« Nous supplions donc, avec les plus respectueuses instances, le roi et les représentants de la nation, de vouloir bien permettre la convocation d'un concile national, pour, en présence et sous les yeux des commissaires nommés par Sa Majesté, travailler efficacement à la réformation des abus qui se sont glissés dans le clergé, et au rétablissement de la discipline ecclésiastique, et aviser aux moyens de concilier l'intérêt de la religion et le bien spirituel du peuple avec les intérêts civils et politiques de la nation. »

En terminant, l'orateur déclare, avec fermeté, ne pouvoir participer en rien, par rapport à l'adoption du plan

proposé par le comité, à des délibérations émanées d'une puissance purement civile, qui ne peut, sans usurpation, porter atteinte à la juridiction spirituelle de l'Église. Il énumère successivement toutes les dispositions nouvelles contre lesquelles il proteste, notamment « la disposition tendant à détruire les rapports de l'Église gallicane avec le Saint-Siège, comme centre de l'unité catholique, et généralement, toutes les dispositions qui tendraient à dénaturer le gouvernement de l'Église, à détruire sa hiérarchie, et à porter atteinte aux droits essentiels de ses pasteurs ».

Finalement, l'archevêque demande « pour tous les objets spirituels, le recours aux formes canoniques, et pour les objets mixtes, le concours de la puissance ecclésiastique et de la puissance civile ».

Il est difficile d'imaginer une attitude et un langage à la fois plus ferme et plus modéré, plus patriotique et plus ecclésiastique. Que de maux eussent été évités à l'Église et à la France, si l'Assemblée eût prêté l'oreille aux propositions si sages et si pratiques de l'archevêque d'Aix!

4. — La suite de cette discussion est reprise dans la séance du 30 mai.

C'est Treilhard, un jurisconsulte de talent, qui prend la parole pour réfuter le discours de M. de Boisgelin.

Il déclare, d'abord, qu'il n'entrera pas, pour le moment, dans l'examen des détails du plan d'organisation du clergé, soumis à l'Assemblée par le comité ecclésiastique; il se posera simplement deux questions : Les changements que le comité propose sont-ils utiles? L'Assemblée a-t-elle le droit de les ordonner?

Sur le premier point, l'orateur ne dit rien que nous n'ayons lu déjà dans le rapport de Martineau. Nous venons de voir, d'ailleurs, que l'archevêque d'Aix reconnaît lui-même la nécessité de procéder à de nom-

breuses réformes. Il réclame seulement l'observation des formes canoniques pour les réformes qui sont d'ordre purement spirituel, et le concours des deux puissances pour les matières mixtes.

Passons donc à la seconde question, et voyons, par quel ingénieux raisonnement Treilhard s'efforce de prouver à une assemblée en immense majorité catholique, qu'elle a « le droit d'ordonner les changements proposés par le comité », que, non seulement ce n'est pas porter atteinte à la religion, mais que c'est « lui rendre le plus bel hommage », et que, conséquemment, les vrais ennemis de la religion, ceux qui la perdraient « si elle n'était d'institution divine » sont ceux qui, à l'exemple de l'archevêque d'Aix, essaient de s'opposer à des réformes aussi utiles que nécessaires.

Il commence par tracer les limites entre l'autorité temporelle et la juridiction spirituelle, il les distingue par leur objet propre : « L'autorité temporelle est établie pour le maintien de la paix et de l'harmonie dans la société, et pour le bonheur, durant le cours de cette vie, de tous les individus qui la composent. L'objet de la religion est en tout différent ; et quoiqu'elle puisse contribuer au bonheur de l'homme en ce monde, ce n'est cependant pas là ce qu'elle se propose. Son véritable but est le salut des fidèles ; elle est toute spirituelle dans sa fin et dans les moyens qu'elle emploie pour y parvenir. »

De cette définition, l'orateur conclut que Jésus-Christ a donné à ses Apôtres, et par suite à son Église, une juridiction exclusivement spirituelle, dont les bornes sont déterminées par les paroles mêmes de l'Évangile : « Allez, instruisez les nations, baptisez-les,... remettez les péchés etc. » Ainsi la propagation de la doctrine, l'administration des sacrements, c'est à quoi se réduit, selon Treilhard, la puissance transmise aux Apôtres. Il invoque, à l'appui

de sa thèse, l'autorité de l'historien Fleury, et celle de Bossuet, dans la Défense de la déclaration de 1682. Il oublie que Fleury et Bossuet n'ont jamais nié que l'Église n'eût été organisée, par son divin fondateur lui-même, en société parfaite, par conséquent en possession de l'autorité nécessaire pour se gouverner par une hiérarchie et par une législation propres. Ce sera là, pendant toute cette période, et jusqu'en 1802, la pierre d'achoppement de tous les légistes parlementaires, fortement teintés de jansénisme, qui refuseront obstinément de reconnaître à l'Église le droit de se gouverner elle-même par ses propres lois. Treilhard prétend donc qu'en dehors de la doctrine et des sacrements, tout ce que dont l'Église est en possession, elle le tient « des concessions que les rois de la terre ont pu lui faire ».

Quant au partage du monde chrétien en provinces et en diocèses, il est calqué sur l'organisation politique de l'empire romain ; il ne touche ni au dogme ni à la foi ; il est de pure police, « et l'état actuel prouve assez, dit l'orateur, que ce n'est pas l'Esprit-Saint qui a présidé à une division dont personne ne peut se dissimuler les vices ».

Treilhard raisonne de même sur la manière de pourvoir aux bénéfices. Il disserte longuement pour prouver que ce furent d'abord les fidèles, ensuite les rois qui choisirent les titulaires des bénéfices. Il en conclut que c'est affaire de pure discipline, de pure police ; « or la police a toujours été variable suivant les besoins et les circonstances ; elle peut donc changer encore, sans que la religion en soit altérée ; au contraire, elle ne peut que gagner à des changements qui la rapprochent de ses institutions primitives. »

Et de ce que ces changements sont de pure police, ne tiennent ni au dogme ni à la foi, l'orateur conclut que l'autorité temporelle a le droit de les ordonner ; et si les

successeurs des Apôtres s'y opposent, c'est que, pour le malheur de la religion, ils sont devenus, par la suite des siècles, des seigneurs temporels jouissant d'une double juridiction.

Or ce pouvoir temporel des évêques était une pure concession, expresse ou tacite, des souverains, et ne venait nullement de Jésus-Christ. Donc le pouvoir civil peut la leur ôter. En un mot, tout ce qui tient au temporel appartient à la juridiction temporelle. « Eh! dans quelle anarchie fatale, s'écrie Treilhard, un gouvernement se trouverait-il donc plongé, si des principes contraires pouvaient être écoutés! Ainsi, les successeurs des Apôtres, parce qu'ils auraient été reçus dans l'État, pourraient, dans leur système, protéger et maintenir, contre l'autorité souveraine, le dernier des bénéfices! Le magistrat politique en décréterait la suppression, le magistrat spirituel en ordonnerait l'existence ; quel serait le terme de cette opposition? Quelle société pourrait subsister dans ce désordre? Il faut donc qu'il y ait une puissance supérieure et suréminente ; et ce ne peut être que celle de qui dépend l'ordre public et général, et à laquelle seule appartient le titre de puissance, dans le propre. »

Treilhard admet que l'on entende les ministres de l'Église, sur ces matières, afin de profiter de leurs lumières ; mais c'est affaire de pure « convenance ». L'État est maître absolu en tout ce qui ne touche pas à la foi ni au dogme. « Voilà, dit-il, des principes éternels qu'on ne saurait méconnaître sans anéantir le souverain. C'est leur affaiblissement qui a été la source de tant de débats scandaleux, sur lesquels nos pères ont inutilement gémi. Un jour viendra, sans doute, où la postérité aura peine à croire à cet excès d'aveuglement, qui fait contester à l'autorité souveraine, le droit de transporter, d'un lieu dans un autre, un établissement souvent inutile. » Que si les papes se sont « arrogé » depuis plusieurs siècles

le droit d'ériger des évêchés, « c'est parce que l'autorité temporelle, sans le consentement de laquelle ils n'ont fait aucune érection, a bien voulu le leur permettre ».

Comme on le voit, c'est du césarisme tout pur, dont la conséquence logique sera, tout à l'heure, l'établissement d'une Église « nationale », c'est-à-dire, soumise à l'autorité du souverain temporel et non plus du Pape. L'essai sera désastreux ; et après douze années de schisme, de discordes effroyables et de ruines morales et matérielles, on abandonnera la doctrine de Treilhard pour revenir à celle de Boisgelin. L'Église et l'État, souverains chacun dans son domaine propre, s'entendront amiablement pour réformer les abus, et régler les questions mixtes. On finira par où l'on aurait dû commencer.

En terminant son discours, l'orateur s'élève avec vivacité, au nom de la religion et du patriotisme, contre la menace de M. de Boisgelin, de se retirer de l'Assemblée, le jour où elle entreprendra de légiférer sur les matières ecclésiastiques qui ne sont pas de sa compétence.

5. — La discussion générale continue, dans la séance du 31 mai.

Après un discours de l'abbé Leclerc, en faveur du pouvoir de l'Église en matière de discipline, M. de Robespierre monte à la tribune.

Il n'est pas sans intérêt de constater quels étaient, dès l'année 1790, les principes de ce personnage en matière religieuse.

Naturellement, il approuve le plan de réformes proposé par le comité ecclésiastique, mais il le voudrait plus radical : « Je me bornerai à rappeler en deux mots, dit-il, les maximes évidentes, qui justifient le plan du comité. Ce plan ne fait autre chose que consacrer les lois sociales qui établissent les rapports du ministre du culte avec la société. Les prêtres, dans l'ordre social, sont de véritables magistrats, destinés au maintien et au service du culte.

De ces notions simples dérivent tous les principes. J'en présenterai trois qui se rapportent aux trois chapitres du plan du comité.

« Premier principe : Toutes les fonctions publiques sont d'institution sociale; elles sont pour l'ordre et le bonheur de la société ; il s'ensuit qu'il ne peut exister, dans la société, aucune fonction qui ne soit utile. Devant cette maxime, disparaissent les bénéfices et les établissements sans objet, les cathédrales, les collégiales, les cures et tous les évêchés que ne demandent pas les besoins publics. Je me bornerai à ajouter que le comité a négligé les archevêques, qui n'ont aucune fonction séparée des évêques et qui ne présentent qu'une vaine suprématie. Disparaissent également devant ce principe, les cardinaux, revêtus d'une dignité étrangère, conférée par un prince étranger.

« Second principe : Les officiers ecclésiastiques, étant institués pour le bonheur des hommes et pour le bien du peuple, il s'en suit que le peuple doit les nommer. Il est de principe qu'il doit conserver tous les droits qu'il peut exercer. Or, le peuple peut élire ses pasteurs comme les magistrats et autres employés publics. Donc, le peuple doit nommer les évêques et exercer ce droit sans entraves.

« Troisième principe : Les officiers ecclésiastiques étant établis pour le bien de la société, il s'ensuit que la mesure de leur traitement doit être subordonnée à l'intérêt et à l'utilité générale et non au désir de gratifier et d'enrichir ceux qui doivent exercer ces fonctions. Ces traitements ne peuvent être supérieurs à ceux qu'on donne aux officiers publics. Ne perdons pas de vue que ces traitements seront payés par le peuple, par la classe la moins aisée de la société. Ainsi, déterminer ces traitements avec réserve, ce n'est pas être cruel envers les évêques, c'est seulement être juste et compatissant envers les malheureux.

« Ces trois principes renferment la justification complète du projet du comité. »

Robespierre, on le voit, traite la question en dehors de toute considération de droit canonique ou d'histoire ecclésiastique. Il s'inspire exclusivement de la théorie du contrat social.

6. — Avec Camus, nous rentrons dans les théories jansénistes. Son discours, fort long, fort savant, reprend au fond la thèse de Treilhard et de Martineau, sur la circonscription des évêchés et des cures, sur l'élection des titulaires, et sur l'autorité du souverain pontife, qu'il réduit à une primauté « de surveillance et d'exhortation destituée de toute juridiction proprement dite ».

Il s'élève donc contre les appels à Rome, non seulement au nom de la discipline ancienne de l'Église, mais encore au nom des libertés gallicanes. « Il est temps, dit-il, que pareils appels soient enfin proscrits ; que l'Église de France, toujours jalouse de ses libertés, mais pas toujours assez forte pour les maintenir dans leur véritable étendue, soit délivrée de cette servitude, de voir ses jugements sujets à être annulés au nom d'une puissance étrangère. »

A l'exemple de Treilhard, et, comme lui, préoccupé sans doute, de la résistance probable du clergé à ces entreprises schismatiques, il termine son discours par un appel à la charité, dont l'obligation « passe avant toutes les règles particulières et doit, en cas de concurrence avec une autre loi, la loi de la foi exceptée, l'emporter et régler la conduite du vrai fidèle ». Il suppose même, un instant, qu'aux yeux des esprits « timides et scrupuleux », l'assemblée en légiférant sur ces matières ait « outrepassé les bornes de son pouvoir » ; il adjure, au nom de la charité, les pasteurs et les fidèles de ne pas s'attacher obstinément à l'ancien ordre de choses, rempli d'abus, et d'opter pour le nouveau. « Il faut, dit-il, que le

feu d'une ardente charité détruise tous les sentiments qu'entretiendrait soit l'intérêt particulier, soit l'amour propre ; qu'il détruise toute idée fausse des devoirs qui ne lient plus lorsque la loi de la charité en a prononcé la dispense. »

Puis enfin, faisant allusion à la noble et ferme protestation de l'archevêque d'Aix, à laquelle vont adhérer bientôt la majorité des ecclésiastiques de l'assemblée, il invoque l'argument des intérêts majeurs de la paix publique. Peut-on donc espérer raisonnablement, s'écrie-t-il, que ce sera en protestant contre les décrets de l'Assemblée nationale, en y résistant, en alarmant les peuples sur leur autorité, qu'on procurera ou la paix du royaume ou l'avancement de la religion ? La soumission à l'autorité souveraine de la nation n'est pas seulement une obligation de nécessité ; c'est un devoir de charité. Que les pasteurs de notre siècle se pénètrent des principes qui faisaient agir ceux des premiers siècles de l'Église ; qu'ils suivent la route que les évêques d'Afrique, les Cyprien, les Augustin leur ont tracée ; qu'ils modèlent notre discipline actuelle sur celle de cette église respectable, et la religion sera pure en France comme elle le fut alors en Afrique. « Mon avis est qu'on délibère sur le plan du comité, sauf les amendements à proposer sur les articles particuliers. »

7. — L'abbé Goulard, curé de Roanne, député du Forez, démontre, dans un langage clair, précis et substantiel, tout ce que le plan du comité renferme de contraire à la discipline ecclésiastique et, notamment, aux prérogatives du Souverain Pontife. Il démontre, au milieu des murmures de la gauche, que ce projet de constitution anéantit non seulement l'autorité nécessaire du chef suprême de l'Église, mais même celle des évêques, puisque leurs actes relèveront de l'autorité du synode.

« Ce n'est donc plus le gouvernement épiscopal qui est le gouvernement de l'Église catholique, dit-il, c'est le

gouvernement presbytérien des calvinistes qu'on veut introduire, et on fait assez peu de cas de votre foi, Messieurs, pour oser vous le proposer. Est-il un seul catholique qui ne frémisse d'indignation à la lecture d'un projet qui détache l'Eglise gallicane de son chef, et la transforme en église schismatique, et bientôt hérétique puisqu'on y prépare déjà les voies à l'hérésie? »

Les jansénistes de l'assemblée irrités par cette attaque, demandent que l'orateur soit rappelé à l'ordre. L'abbé Goulard, sans se laisser émouvoir, continue sa discussion, et dénonce l'illégalité et le danger du système des élections des bénéficiers par le peuple. On sait que la Révolution flattait les ecclésiastiques du second ordre, en les affranchissant, autant que possible, de l'autorité épiscopale. L'abbé Goulard, curé lui-même, relève fièrement et éloquemment cette prétention : « En humiliant nos chefs, nos supérieurs légitimes, nos protecteurs-nés, nous ne voyons, pour nous, qu'une plus honteuse servitude, et la chute de notre ministère. Nous ne serons point séduits par la perspective dangereuse d'être élevés au-dessus même des évêques par la force que nous donnerait notre pluralité. Nous ne verrons point d'un œil indifférent l'évêque réduit à un simulacre, et nous placés à son niveau. La force de l'autorité épiscopale ne vient que de son unité avec le Souverain Pontife; séparés de lui, les évêques ne peuvent conserver le pouvoir du ministère, et l'autorité qu'il nous donne sur les fidèles confiés à nos soins, que par leur union avec l'évêque et la mission qu'ils en reçoivent. Séparés de lui, ils ne sont plus que des ouvriers salariés, à la disposition de ceux qui les salarient. »

M. Goulard ne démontre pas avec moins de vigueur la nécessité d'une autorité suprême dans l'Eglise, pour y maintenir l'ordre et l'unité : « S'il s'élève des discussions entre un diocèse et un autre, entre une métropole et une autre, qui est-ce qui décidera puisque le synode métropo-

litain n'a point de tribunal au-dessus de lui ? Si l'un des synodes adopte des innovations essentielles, dans la doctrine ou dans la discipline, qui est-ce qui jugera? qui est-ce qui réformera? On n'en dit rien. Ce seront, sans doute, les administrateurs des départements, qui seront établis les arbitres des diocèses. Nous voilà presbytériens. Voilà la France divisée en autant de petites églises indépendantes qu'il y aura de départements. Voilà tous les liens de l'unité dissous. Ces petites églises n'appartiennent plus à l'Église catholique, qui ne peut subsister qu'avec l'ordre hiérarchique de son gouvernement et qui subordonne les prêtres à la juridiction des évêques et les évêques à la juridiction du Souverain Pontife.

« Ainsi vit-on l'hérésie de Luther, sous l'apparence de corriger les maux de l'Église, la diviser, porter la désolation dans l'Allemagne, se diviser ensuite en une multitude d'autres sectes, renouveler les mêmes horreurs en Angleterre, en France, en Hollande, sans être jamais stable, parce qu'elle n'a plus de centre de gouvernement, parce qu'elle ne connaît plus d'autorité visible capable de réprimer les innovations, de fixer les incertitudes et les variations de l'esprit humain, ainsi que Bossuet et tous les controversistes l'ont démontré aux protestants. »

L'orateur se révèle dans tout ce discours comme un esprit trop supérieur pour que nous ne reproduisions pas sa pensée sur la grave question du meilleur mode de recrutement du haut clergé : « Vous vous plaignez, dit-il, que les évêchés et les grands bénéfices ne sont donnés qu'à la faveur : nous nous plaignons, autant et plus que vous. Suppliez le roi de composer un conseil de personnes les plus vertueuses du royaume, qui ne puissent jamais solliciter ni pour elles-mêmes, ni pour ceux qui leur appartiennent ; que ces personnes, choisies avec le plus grand soin, présentent au roi, pour éclairer sa religion, les ministres les plus distingués par leurs talents, leur vertu

et leurs travaux. Bientôt, vous verriez le sanctuaire dans toute sa majesté ».

M. Goulard repousse donc le projet du comité, mais « en conjurant l'Assemblée, par les intérêts les plus chers de la patrie, de ne pas l'agiter par des disputes et des entreprises sur la puissance spirituelle. Je vous conjure, dit-il, par les monuments les plus sacrés et antiques de la religion, par la foi de vos pères, par ce grand principe politique qui défend la réunion de tous les pouvoirs dans une seule main, je vous conjure au nom du Dieu de paix de rejeter toute innovation qui alarmerait les fidèles. »

L'orateur, à l'exemple de M. de Boisgelin, demande la convocation d'un concile national, seul remède efficace à des abus qu'il déplore autant et plus que personne.

« Si cependant, ajoute-t-il dans une pensée conciliante, la voie d'un concile national vous paraît trop longue et trop difficile dans les circonstances présentes, après avoir décrété que l'institution des évêques par le Souverain Pontife, et leur subordination au chef visible de même que celle des prêtres et des pasteurs à leurs évêques sera conservée, vous pourriez présenter au roi les différents articles du projet, que vous auriez décrété à la majorité ; d'après les amendements dont ils seront susceptibles, vous supplieriez Sa Majesté de vouloir bien les envoyer au Souverain Pontife, avec prière d'approuver ce règlement de discipline. C'est le seul moyen de remplir vos vues et d'éviter le schisme qui doit attrister toute personne attachée à l'Église catholique, apostolique et romaine. » Nous verrons, plus tard, ce mode de procéder prévaloir dans les conseils du roi. Mais la violence du mouvement révolutionnaire ne laissera pas au pape le loisir d'intervenir en temps utile.

L'Assemblée entend encore Messieurs les abbés Jallet et Gouttes, deux futurs évêques constitutionnels, qui reproduisent, en un style très médiocre quelques-uns

des arguments développés par Treilhard et Camus, puis, sur la demande de Charles de Lameth, elle ferme, à une très grande majorité, la discussion générale, et déclare qu'il y a lieu de passer à la discussion des articles.

Cette longue et très intéressante discussion fait ressortir vivement les dispositions modérées et conciliantes des orateurs de la droite. Sauf en ce qui touche l'autorité légitime du pape et des évêques, ils acceptent sans difficulté le principe des réformes que réclament les orateurs de la gauche ; seulement, ils demandent que les formes canoniques soient observées, que les matières spirituelles soient réservées à l'autorité de l'Église, seule compétente, et que les matières mixtes soient réglées d'un commun accord entre l'Église et l'État.

Peut-être ces propositions si sages eussent-elles été accueillies favorablement par la partie de l'assemblée, plus ou moins sceptique, pour laquelle les querelles théologiques avaient peu de charme. Mais cela ne rentrait pas dans les vues des jansénistes et des gallicans parlementaires, qui trouvaient dans les conjonctures présentes une occasion unique de se venger du pape et des évêques. En réalité, la constitution civile du clergé sera leur œuvre beaucoup plus que celle de la Révolution proprement dite.

Paris.

(*A suivre*). GABRIEL JOLY.

NOTES SUR LA GENÈSE[1]

V

Le déluge (*Gen.* vi, 5-ix, 19).

La distinction d'éléments élohistes et d'éléments jéhovistes dans le récit du déluge est un fait depuis longtemps acquis à la critique. Le récit actuel a été composé au moyen de deux relations parallèles, dont l'une employait le nom d'Élohim pour désigner Dieu, et l'autre le nom de Iahvé. La combinaison a été faite avec une certaine habileté, mais presque sans retouche des fragments qui y ont été admis. On a pris pour fond du récit le texte qui employait le nom d'Élohim, et on y a inséré tous les morceaux de l'autre document qui pouvaient s'adapter à celui-ci sans amener de contradiction flagrante ou de répétition fastidieuse. De là vient que, l'apport de chaque auteur étant établi, les morceaux du premier se rejoignent et forment un tout suivi, tandis que ceux du second ne suffisent pas à restituer le document qui les a fournis. Le déluge élohiste vient de l'auteur qui a raconté la création du monde en six jours et que l'on appelle maintenant l'historien sacerdotal ou lévitique (P), pour le distinguer de l'élohiste ancien (E) dont la trace certaine apparaît seulement avec l'histoire d'Abraham. Quant au déluge jého-

1. Voir *Revue*, I (1896), 225, 231, 335; II (1897), 398.

viste, les recherches les plus récentes de la critique invitent à le placer dans une couche rédactionnelle qui s'est superposée à l'œuvre primitive.

J[1] attribuait à l'humanité un développement régulier : l'homme expulsé d'Éden se multipliait sur la terre et inventait les métiers; la confusion des langues amenait la séparation de la famille humaine en divers groupes qui ont constitué les nations. Mais un écrivain plus récent, qui cherchait dans l'histoire des leçons morales et connaissait la tradition chaldéenne du déluge, vit le parti qu'il en pouvait tirer pour l'édification de ses lecteurs. C'était dans le passé un jugement universel tout à fait semblable à celui que les prophètes d'Israël entrevoyaient dans l'avenir. Il se servit de la vieille légende relative à l'union des fils de Dieu avec les filles des hommes pour amener le jugement de Iahvé sur l'humanité coupable[1]. Pour lui, le déluge ne pouvait être qu'un châtiment, et un châtiment mérité. C'est que l'union des êtres célestes avec les femmes a produit des géants, géants de taille et géants de crimes. « Et Iahvé vit que la malice de l'homme était grande sur la terre, et que tout ce qui se formait de pensées dans son cœur n'était que mal tous les jours ; et Iahvé se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre, et il en fut affligé en son cœur. Et Iahvé dit : « J'exterminerai de des- « sus la terre l'homme que j'ai créé, parce que je me « repens de les avoir faits. » Mais Noé trouva grâce aux yeux de Iahvé ». (VI, 5-8.)

Iahvé annonçait à Noé le fléau qui allait venir, et lui donnait des instructions pour construire l'arche ; mais ces instructions, qui devaient être à peu près identiques à celles que le compilateur trouvait dans l'historien sacerdotal, nous ont été conservées telles que ce dernier les avait formulées. Supposé qu'il y eût quelque divergence

1. Voir *Revue*, II, 449.

sur des points secondaires, par exemple sur les dimensions de l'arche, les données de P ont été maintenues. L'arche construite, Iahvé invitait Noé à y entrer avec toute sa famille (VII, 1). Le patriarche devait prendre avec lui des couples de tous les animaux de la terre et de tous les oiseaux du ciel, pour en conserver les espèces ; mais il devait prendre un seul couple des animaux impurs et sept couples des animaux purs, parce qu'un grand sacrifice devait avoir lieu après le déluge, pour sanctifier la terre et inaugurer le recommencement de l'histoire humaine (VII, 2-3). Au bout de sept jours, la pluie devait tomber pendant quarante jours et quarante nuits (VII, 4). Noé exécutait l'ordre de Iahvé : les animaux venaient deux à deux pour entrer avec lui dans l'arche, et Iahvé fermait la porte (VII, 5, 7-9, 16 b). Dans le poème babylonien, Samasnapistim, le héros du déluge, conduit à son navire tous les animaux. J^2 aura probablement réfléchi que, pour avoir toutes les espèces, il fallait que nombre de couples fussent venus d'eux-mêmes. Le trait est donc moins naïf qu'il ne paraît. La substitution de l'arche, immense coffre emporté par les eaux montantes, au grand vaisseau que Samasnapistim confie à un pilote, vient de ce que J^2, étranger comme ses compatriotes aux choses de la navigation, s'est peu soucié de la couleur locale, ou bien, au contraire, de ce qu'il a jugé le bâtiment trop considérable pour être assimilé à un simple navire.

Le septième jour, le déluge arriva (VII, 10). Pendant quarante jours et quarante nuits, la pluie tomba et les eaux montèrent, soulevant l'arche à mesure qu'elles grossissaient (VII, 10, 12, 17 b). Tout ce qui vivait sur la terre périt ; Noé seul fut sauvé avec l'arche et ce qui était dedans (VII, 22-23). Le déluge babylonien ne durait que six jours et six nuits ; la pluie cessait le septième jour. Une tempête furieuse qui dure une semaine sans discontinuer a paru suffisante pour produire un déluge capable d'épou-

vanter les dieux et de détruire tous les hommes[1]. J^2 a pensé qu'il fallait bien quarante jours de pluie pour atteindre au sommet des montagnes, et l'on verra que P ne s'est pas contenté de ce chiffre, ni même de la pluie comme cause du déluge.

Cependant, la pluie ayant cessé, l'arche s'arrêta (VIII, 2 b, 3 a). On peut croire que l'indication géographique relative au mont Ararat a été empruntée par P a J^2 et que celui-ci conduisait déjà l'arche en Arménie. Noé, pour se rendre compte de ce qui se passait au dehors, ouvrit la fenêtre de l'arche et lâcha le corbeau, puis, par trois fois, la colombe, en mettant un intervalle entre chaque expérience ; la dernière fois, la colombe ne revint pas, et Noé, soulevant le toit de l'arche, constata que la terre était desséchée (VIII, 6-12, 13 b). Alors il sortit de l'arche et s'empressa d'élever un autel à Iahvé ; il y offrit un holocauste de toutes les sortes d'animaux et d'oiseaux purs (VIII, 20). L'odeur du sacrifice fut agréable au Seigneur, qui se promit d'abord à lui-même de ne plus détruire ses créatures sur la terre. « Iahvé, écrit J^2, sentit l'odeur agréable, et Iahvé dit en lui-même : Je ne maudirai plus la terre à cause de l'homme, car les pensées du cœur de l'homme tendent au mal dès sa jeunesse, et je ne frapperai plus tout ce qui est vivant, comme je l'ai fait ; désormais, aussi longtemps que subsistera la terre, les semailles et la moisson, le froid et le chaud, l'été et l'hiver, le jour et la nuit ne seront pas interrompus. » Ainsi la fumée d'un sacrifice a calmé le courroux divin ; c'est par là que l'homme fait plaisir à Dieu, qui se résigne à supporter la malice native de sa créature, en considération du culte qu'elle seule peut lui rendre sur la terre. Cette conceptiou de la religion et des principes qui maintiennent l'équilibre du monde moral peut nous sembler encore bien maté-

1. Voir *Revue des Religions*, 1892, p. 113.

rielle et imparfaite ; la notion de Iahvé paraît fort teintée d'anthropomorphisme. Mais, en comparaison du poète chaldéen, J^2 est un spiritualiste raffiné. « Je débarquai, dit Samasnapistim, et vers les quatre points cardinaux j'immolai des victimes ; je fis une libation sur le sommet de la montagne ; je disposai des vases sept par sept ; au dessous, je plaçai des roseaux, du cèdre et du bois épineux. Les dieux sentirent l'odeur ; les dieux sentirent la bonne odeur ; les dieux s'amassèrent comme des mouches autour du sacrificateur. » Au lieu que Iahvé délibère en lui-même sur le parti qu'il doit prendre et choisit celui de la miséricorde, les dieux de Samasnapistim se querellent. La déesse Istar est furieuse contre Bel, qui a fait le déluge ; Bel est furieux contre Éa, qui a sauvé Samasnapistim et ses compagnons ; Éa réussit à calmer Bel en lui proposant divers fléaux par lesquels il pourra châtier les hommes coupables sans exterminer la race[1]. J^2 ne croit pas qu'il y ait des hommes entièrement purs, et Iahvé ne se décide pas à en épargner quelques-uns parce qu'il lui reste des moyens efficaces pour frapper les autres, mais il se résout à les laisser vivre tous, en compatissant à leur faiblesse et en ayant égard à la compensation que leurs sacrifices font à leurs péchés. S'il n'est pas insensible à l'odeur des victimes, il n'y cède pas comme à un charme irrésistible dont il souffrirait d'être privé.

Il est probable que J^2 faisait adresser ensuite une promesse à Noé et indiquer un signe garant de la promesse. Le trait de l'arc-en-ciel, conservé dans la relation de P, doit provenir de J^2. Enfin l'auteur, pour rejoindre l'histoire de Noé dans J^1 et la malédiction de Canaan, ménageait la transition (IX, 18) : « Et les fils de Noé, qui sortirent de l'arche, étaient Sem, Cham et Japhet ; Cham est le père de Canaan. »

1. Voir *Revue des Religions*, 1892, p. 115-117.

L'historien sacerdotal, en suivant la généalogie d'Adam, Seth et ses descendants (v, 1-28, 30-32), arrive au juste Noé, père de trois fils, Sem, Cham et Japhet (vi, 9-10). La terre s'est remplie de violences et de corruption, et Dieu se décide à détruire tous les êtres vivants (vi, 11-12). Il ordonne à Noé de construire une arche, pour se sauver du déluge avec sa famille et un couple de chaque espèce d'animaux : ce sont les éléments de la création nouvelle dont Noé sera le chef, comme Adam l'a été de la précédente ; aussi Dieu veut-il conclure un pacte avec lui, pour inaugurer l'ordre de choses meilleur qui sera introduit quand l'ancien aura disparu (xi, 13-22). P conçoit l'histoire primitive comme une série d'alliances qui se succèdent en se complétant l'une l'autre, sans que les conditions du pacte plus récent abrogent celles du pacte antérieur.

Noé avait six cents ans quand le déluge arriva : le dix-septième jour du second mois, il entre dans l'arche avec sa femme, ses fils et les femmes de ses fils, ainsi que tous les animaux représentés par un couple de chaque espèce ; les barrières qui contiennent les sources de l'abîme souterrain sont rompues, et l'Océan vomit tous ses flots, tandis que les cataractes du ciel versent des torrents de pluie ; les eaux du déluge s'élèvent de quinze coudées au-dessus des plus hautes montagnes et font périr tous les hommes et les animaux ; elles montent ainsi pendant cent quarante jours ; après quoi, Dieu se souvient de Noé, de l'arche et de tout ce qu'elle contient, ferme les sources de l'abîme et les écluses des cieux, en sorte que les eaux commencent à diminuer ; à ce moment, cinq mois jour pour jour après le commencement du déluge, l'arche s'arrête sur les montagnes d'Ararat ; cependant le sommet des montagnes ne devient visible que plus de deux mois après, le premier jour du dixième mois ; la terre n'est sèche qu'au premier jour du premier mois de l'année suivante, six-cent-unième année de Noé ; le patriarche

ne descend à terre sur l'ordre de Dieu que le vingt-septième jour du second mois, soit douze mois (lunaires) et dix jours après qu'il y est entré, si bien que le déluge a eu juste la durée d'une année solaire (VII, 6, 11, 13-16, 18-21, 24-VIII, 5, 13-19). La combinaison arithmétique est parfaite. L'auteur n'avait pas prévu qu'on la dérangerait en y insérant les données de J^2; il avait abandonné les chiffres de son prédécesseur pour un système qui lui semblait mieux répondre à l'idée d'un châtiment universel et qui devait s'adapter plus aisément aux autres parties de son édifice chronologique.

Dieu bénit ensuite Noé et ses enfants; il leur livre la terre et leur permet de manger la chair des animaux, à condition qu'ils n'en mangent pas le sang; il s'engage à ne plus détruire le monde par le déluge et institue comme souvenir permanent de sa promesse l'arc-en-ciel (XI, 1-17). P ne mentionne pas le sacrifice offert à Dieu par Noé après le déluge, et pour une bonne raison : c'est qu'il n'admet pas de sacrifices légitimes avant l'institution du Sinaï. Ni Abraham, ni Isaac, ni Jacob n'offrent de sacrifices à El-Saddaï, dans l'histoire sacerdotale. L'immolation de l'agneau pascal n'y est pas présentée comme un sacrifice. Iahvé lui-même prescrit le rituel des sacrifices en même temps qu'il règle la construction du tabernacle et la consécration des prêtres. L'arche, les sacrifices, le sacerdoce naissent simultanément. Le culte des temps antérieurs est censé avoir consisté dans l'observation du sabbat et la pratique de la circoncision, à quoi l'on peut ajouter l'abstinence du sang. Cette abstinence a certainement un motif religieux. Dieu dit à Noé (IX, 4) : « Vous ne mangerez pas de viande avec sa vie, (c'est-à-dire avec) son sang. » La vie est dans le sang, la vie vient de Dieu : l'homme la respectera même dans les animaux. Le sabbat et la circoncision, si on les apprécie au point de vue de l'historien sacerdotal, ont le même caractère néga-

tif que la prohibition du sang ; il ne faut pas travailler le septième jour, parce que ce serait profaner le jour où Dieu s'est reposé ; il ne faut pas que l'homme demeure incirconcis, parce qu'il resterait impur. Cette conception du développement religieux a sa grandeur et sa vérité idéales, mais on ne saurait la prendre comme lettre d'histoire, et personne en fait ne la soutient aujourd'hui, parce qu'elle se trouve corrigée par les données des autres sources. Tant que les Israélites purent sacrifier partout, l'action de tuer un animal domestique pour le manger n'était pas considérée comme indifférente et vulgaire ; c'était un acte religieux, un sacrifice. Mais P ne regardait pas comme un véritable sacrifice toute immolation qui n'avait pas eu lieu devant le sanctuaire de l'arche, selon les rites prescrits par Moïse. J^2, au contraire, fait offrir des sacrifices à Iahvé par Caïn et Abel ; les sacrifices de ce dernier consistent dans l'immolation d'animaux domestiques. J^1 et l'historien élohiste (E) n'hésitent pas non plus à dire que des sacrifices d'animaux ont été offerts par les patriarches.

Dans la conception systématique de P, l'homme et même les animaux, sans exception, étaient primitivement végétariens[1]. Leur régime a été fixé au jour de leur création (I, 29-30) : « Je vous donne, dit le Créateur aux premiers hommes, toute plante portant semence, sur la face de toute la terre, et tous les arbres qui ont un fruit portant semence : cela vous servira de nourriture. Et à tous les animaux de la terre et à tous les oiseaux du ciel, et à tout ce qui se meut sur la terre, ayant en soi le souffle de vie, je donne toute herbe verte en nourriture. » L'auteur ne dit rien des poissons, qui ne se nourrissent pas des produits de la terre, mais on peut supposer qu'il ne permet pas encore aux gros de manger les petits. Il ne s'arrête

1. Cf. *Revue*, II, 84-85.

pas à préciser la distribution des comestibles : les grains et les fruits seront pour l'homme, l'herbe pour les animaux. Ce n'est pas à dire que l'homme ne mangera aucune herbe et que les animaux ne mangeront aucun grain ni fruit. Le trait que l'historien veut mettre en relief est le caractère sacré de la vie, même animale. Il n'a fallu rien moins qu'une autorisation spéciale du Créateur pour que l'homme eût le droit de tuer les animaux ; encore cette autorisation a-t-elle revêtu le caractère d'une concession tardive, accordée à la faiblesse de l'homme, et moyennant la restriction capitale qui a été signalée tout à l'heure. Après le déluge, tous les animaux de la terre, tous les oiseaux du ciel et tous les poissons de la mer sont non seulement soumis à l'homme, mais ils sont remis dans sa main (IX, 2) ; tous les animaux lui serviront de nourriture (IX, 3) ; ils lui sont donnés au même titre que les plantes (IX, 3), mais il ne devra pas manger le sang. Le sang appartient à Dieu, qui promet de venger jusque sur les bêtes le sang de l'homme quand il aura été répandu. Il y aurait donc eu à l'origine un âge où tout était dans l'ordre, où la paix régnait dans la nature, et parmi les animaux aussi bien que parmi les hommes. Ceux-ci introduisirent « la violence » dans le monde, et c'est pour les punir que Dieu amena le déluge (VI, 11-12). Les termes généraux employés par l'auteur donnent à penser que la violence s'était introduite en même temps parmi les animaux et que « toute chair avait » réellement « corrompu sa voie sur la terre ». J^1 suppose qu'on a tué des bêtes dès le commencement, puisque le premier couple a des habits de peaux en sortant du paradis. Il est à croire que les animaux carnivores n'ont pas attendu le déluge pour manger de la viande, et que l'homme lui-même, dès les temps les plus anciens, en a mangé quand il a pu. Les descriptions de P sont des symboles qui font ressortir le but moral de la création. Ne les transformons pas en don-

nées de fait qui ne pourraient être maintenues, à moins qu'on ne ferme les yeux sur la réalité des choses ou sur le sens naturel des textes.

Le rapport qui existe entre les récits bibliques du déluge et le mythe chaldéen relatif au même objet ne prête pas à contestation [1]. On connaissait déjà le déluge chaldéen par les fragments de Bérose ; mais un récit beaucoup plus ancien et plus détaillé a été retrouvé dans les textes cunéiformes, parmi les fragments du poème épique où étaient racontées les aventures du héros Gilgamès. La ressemblance du déluge jéhoviste avec le déluge chaldéen est beaucoup plus étroite que celle du déluge élohiste. L'écrivain sacerdotal, si l'on fait abstraction du trait de l'arc-en-ciel, qui devait être déjà dans J^2 et qui n'a pas été retrouvé encore avec certitude dans le déluge chaldéen, n'a en propre que des combinaisons de chiffres ou des idées qui se rattachent au plan général de son histoire. Les combinaisons de chiffres sont l'élément où il se complaît, et il n'a pas eu besoin de trouver quelque part ses indications touchant l'âge de Noé, la durée du déluge et de ses différentes phases : il n'a eu qu'à élaborer et développer les données de J^2. La cause morale qu'il assigne au déluge vient de la même source : elle est seulement dégagée de ses attaches avec l'histoire des fils de Dieu et des géants, que P a omise de propos délibéré. La suppression du sacrifice après le déluge, l'idée que les hommes et les animaux, s'ils avaient fidèlement suivi les intentions du Créateur, n'auraient mangé que les produits de la terre, le lien établi entre la défense de manger le sang et le pacte conclu par Dieu avec l'humanité nouvelle sont, on peut le dire, des traits personnels où l'on reconnaît l'auteur qui a fait créer le monde en six jours pour autoriser la loi du sabbat, et qui rattachera

1. Voir *Revue des Religions*, 1892, p. 108-118, 136-153.

plus tard la coutume de la circoncision à l'alliance que fera El-Saddaï avec Abraham. Ces éléments caractérisques de P étant une fois écartés, rien ne reste dans le récit élohiste qui ne s'explique aisément par sa dépendance à l'égard du récit jéhoviste. Il n'y a donc pas le moindre indice d'un emprunt fait directement par P à la tradition chaldéenne. L'historien sacerdotal n'a eu besoin que de lire son devancier et de l'interpréter à sa manière. On ne voit pas qu'il ait lu ou connu d'autres sources.

Tout autre est la situation de J^2 à l'égard de la tradition chaldéenne. Nous savons, avec une probabilité voisine de la certitude, que J^1 ignorait le déluge ou bien n'avait pas cru devoir lui faire une place dans son histoire sainte. Cependant il existe, entre le récit de J^2 et celui qui a été retrouvé dans la bibliothèque d'Asurbanipal, des traits de ressemblance tout à fait frappants, et des différences qui paraissent voulues, en sorte que l'idée d'un emprunt conscient et réfléchi, fait par la tradition juive à la tradition chaldéenne, se présente d'elle-même, au moins comme une hypothèse très plausible. Il n'y a pas lieu de reprendre la comparaison des textes, puisque la parenté du récit chaldéen avec les récits bibliques est incontestable et universellement admise. Mais certains détails, notamment ceux qui regardent l'envoi des oiseaux, méritent d'être particulièrement relevés, parce qu'ils éclairent les origines et conséquemment la portée réelle de la tradition biblique.

L'envoi des oiseaux appartient certainement à J^2 : c'est par ce moyen que Noé se trouve renseigné sur la diminution des eaux et la possibilité de quitter l'arche. Dans le récit de P, la diminution des eaux remplit plusieurs mois, et Noé attend un ordre exprès de Dieu pour mettre le pied sur la terre. On lit dans le poème chaldéen : « Quand arriva le septième jour (après que le vaisseau sur lequel étaient Samasnapistim et ses compagnons se

fut arrêté sur la montagne de Nisir [1]), je fis sortir une colombe (c'est le héros du déluge qui parle), et je la laissai aller; la colombe allait et venait; comme elle n'avait pas d'endroit où se poser, elle revint. Je fis sortir une hirondelle et la laissai aller; l'hirondelle allait et venait; comme elle n'avait pas d'endroit où se poser, elle revint. Je fis sortir un corbeau et le laissai aller : le corbeau s'en alla, et, voyant la baisse des eaux, il descendit, se mit à manger, à croasser, et ne revint pas. Alors je débarquai, et vers les quatre points cardinaux j'immolai des victimes. » Comparé à cette énumération régulière et graduée, le passage de J^2 a toutes les apparences d'un remaniement (VIII, 7-12, 13^b) : « Et au bout de quarante jours, Noé ouvrit la fenêtre de l'arche, qu'il avait faite, et il lâcha le corbeau ; et celui-ci sortit, allant et venant [2] jusqu'à ce que les eaux eussent séché sur la terre. Et il lâcha la colombe, pour voir si les eaux diminuaient sur la face de la terre : et la colombe ne trouva pas d'endroit où poser son pied, et elle revint à lui dans l'arche, parce que les eaux étaient sur toute la face de la terre; et il tendit la main, et il la prit, et il l'introduisit près de lui dans l'arche. Et il attendit encore sept autres jours, et il lâcha de nouveau la colombe hors de l'arche ; et la colombe revint à lui vers le soir, avec une feuille fraîche d'olivier dans son bec; et Noé comprit que les eaux avaient diminué sur la terre. Et il attendit encore sept autres jours, et il lâcha la colombe ; et elle ne revint plus à lui. Et Noé ôta le couvercle de l'arche, et il vit que les eaux s'étaient retirées de la surface du sol. »

Dans ce récit, le corbeau n'a plus de raison d'être. Le narrateur et surtout ses copistes en ont été embarrassés. L'hébreu dit que le corbeau allait et venait sans rentrer

1. Partie du Zagros, la plus rapprochée de la Babylonie. Voir J. Halévy, *Recherches bibliques*, 628.

2. Septante : « Et il ne revint pas. »

dans l'arche : comment comprendre ce manège, et quelle signification peut-il avoir au point de vue de l'ensemble ? Le corbeau n'apprend rien à Noé ; si son absence prolongée apprenait quelque chose au patriarche, ce serait que la terre est sèche, et elle ne l'est pas. Le grec dit que le corbeau ne revient pas, ce qui peut être une partie de la leçon primitive. Si J^2 a écrit d'abord : « Et le corbeau sortit, allant et venant, et il ne revint pas, tant que les eaux furent à sécher sur la terre », il suivait le poème chaldéen de plus près que les textes traditionnels. Mais comment le corbeau s'arrange-t-il pour ne pas revenir, et pourquoi ne pas conclure de là que la terre est desséchée, si ce n'est parce que l'envoi du corbeau a été retenu d'après l'original chaldéen, mais transposé dans l'hébreu pour quelque raison particulière, probablement parce que le corbeau est un oiseau impur et qu'on ne voulait pas en faire un messager de délivrance[1] ? D'où vient qu'on dit, après le premier retour de la colombe : « Et il attendit encore sept autres jours », quand un intervalle de sept jours n'a pas été mentionné antérieurement, si ce n'est de ce que la légende chaldéenne fait envoyer le premier oiseau après sept jours d'attente ? Il est vrai que le texte de J^2 peut avoir été retouché plus ou moins heureusement. Il est possible même que J^2 ait eu les trois oiseaux du poème chaldéen et que le triple envoi de la colombe ait été conçu après coup par un écrivain plus récent que J^2, pour être substitué à l'envoi des trois oiseaux. Dans la mesure où l'on reconnaîtra la probabilité de ces hypothèses on avouera que le texte rédigé par J^2 devait être encore plus conforme au récit chaldéen que ne l'est notre texte traditionnel. En tout cas, il restera évident que le triple envoi de la colombe a été conçu pour remplacer l'envoi des trois oiseaux. La colombe, oiseau de sacrifice.

1. J. Halévy, *op. cit.*, 628

a pris pour elle tous les rôles que la tradition chaldéenne distribuait libéralement entre la colombe, l'hirondelle et le corbeau. Ne nous en plaignons pas, car la feuille d'olivier est vraiment bien trouvée, et si le corbeau du poème chaldéen, qui croasse et mange d'autant, a quelque chose de plus vivant, la colombe qui s'envole une dernière fois pour ne plus revenir a quelque chose de plus idéal.

Comme le poème chaldéen paraît abrégé en certains endroits, on pourrait supposer un intervalle de sept jours entre l'envoi de chaque oiseau, si bien que l'envoi du dernier aurait lieu le vingt-huitième jour après que le vaisseau de Samasnapistim se fut arrêté sur la montagne de Nisir. Le même calcul paraît être à la base du récit de J^2. On a vu plus haut la place que tient de part et d'autre, dans la conclusion de l'histoire, « la bonne odeur » du sacrifice offert par le héros du déluge. L'ornement que la déesse Istar a reçu d'Anu, le dieu du ciel, et qu'elle montre en protestant que Bel n'aurait pas dû faire périr les hommes, a bien des chances d'être l'arc-en-ciel. La décision prise par les dieux chaldéens de ne plus faire de déluge achève le parallélisme avec J^2. Une différence très sensible dans le sort attribué finalement au héros principal de l'histoire résulte probablement d'un parti pris. Dans le poème chaldéen, Samasnapistim et sa femme deviennent immortels et sont immédiatement transportés par les dieux dans l'île bienheureuse où se trouve la plante de vie : ce sont les compagnons du héros qui repeuplent la Chaldée, et Samasnapistim raconte le déluge à son petit-fils Gilgamès, lorsque celui-ci vient le visiter dans son séjour divin. J^2 (ou la tradition qu'il représente), qui n'aurait pu faire enlever Noé aussitôt après le déluge, sans sacrifier l'histoire de Noé inventeur de la vigne, que lui fournissait J^1, a mieux aimé transporter sur l'aïeul de Noé, Hénoch, le privilège de l'admission

au paradis, réservant au petit-fils le principal rôle dans l'histoire du déluge, sauf à donner au chasseur Nemrod le rôle de Gilgamès fondateur d'empire, qui lui convenait assez d'ailleurs, et qui ne pouvait être attribué à Noé le laboureur, devenu père de l'humanité.

De ce que l'ancienne histoire sainte ignorait le déluge et que les auteurs plus récents, J^2 et P, dépendent directement ou indirectement de la tradition chaldéenne, les critiques ont conclu que la tradition du déluge n'est point primitive en Israël et qu'elle ne remonte pas à l'époque de la migration térachite. Ce serait un emprunt relativement récent, et cette circonstance expliquerait l'absence complète de références au déluge dans l'ancienne littérature biblique. L'époque de la captivité n'est pas le temps le plus convenable pour un tel emprunt : l'esprit juif était alors trop exclusif et trop fermé à toute influence étrangère pour que les écrivains qui résidaient en Babylonie voulussent puiser de manière ou d'autre dans les souvenirs mythologiques des Chaldéens. Aussi bien le récit de P n'accuse-t-il pas d'emprunt direct aux sources chaldéennes, quoique l'on dût s'y attendre si la captivité avait été le moment le plus favorable pour ce genre d'appropriations. Il faut que J^2 ait écrit assez longtemps avant P, même avant la découverte du Deutéronome et la réforme de Josias. Ainsi l'histoire du déluge aurait été importée en Palestine au temps de la domination assyrienne, entre les règnes d'Achaz et de Manassé, de Téglath-Phalasar et d'Asurbanipal. Nonobstant la révolte d'Ézéchias contre Sennachérib, le royaume de Juda fut, pendant tout ce temps, tributaire des rois de Ninive, qui étendaient alors leur autorité sur Babylone, et il eut avec l'Assyrie des relations constantes. Les lettrés qui entouraient Achaz, Ezéchias et Manassé purent s'instruire au contact des étrangers. Achaz ne se fit pas scrupule d'élever dans la cour du temple un autel pareil à celui qu'il avait vu à

Damas. Cet autel ne laissa pas d'être consacré à Iahvé et de servir au culte du Dieu d'Israël. Le déluge se trouverait dans les mêmes conditions que l'autel d'Achaz. L'histoire du déluge fut-elle contée aux savants de Juda par les Assyriens qui venaient à Jérusalem, ou bien les Juifs l'apprirent-ils en allant à Ninive porter leurs hommages et leurs tributs au grand roi? N'y eut-il pas des intermédiaires? Connurent-ils la version du déluge qu'on a retrouvée dans la bibliothèque d'Asurbanipal ou une autre qui était de très près apparentée à celle-là? La transmission de la légende se fit-elle oralement, ou bien un sage israélite s'appliqua-t-il à interpréter sur le texte même et à transposer en style monothéiste la vieille histoire chaldéenne? L'idée d'un emprunt direct, de texte à texte, ne paraît pas devoir être rejetée comme impossible; mais elle n'est pas non plus nécessaire pour expliquer les rapports littéraires des deux traditions. On touche ici à des problèmes qui ne comportent pas de solution. La base manque aux hypothèses, et il n'y a guère lieu d'espérer que de nouvelles découvertes viennent éclaircir les points qui demeurent obscurs pour la critique la plus perspicace. On ne peut assigner à J^2 une date plus récente que le temps des Sargonides, mais une date plus ancienne reste possible, et même les arguments qui militent en faveur d'un emprunt fait, à une époque relativement tardive, par la tradition israélite aux légendes mythologiques de la Chaldée, ne sont que très probables, non décisifs, attendu que la tradition du déluge pouvait bien, à la rigueur, être connue en Israël, sans pour cela trouver place dans le plus ancien fond de l'histoire jéhoviste.

Toujours est-il que l'exégèse contemporaine, par ses résultats certains ou probables, tend à réduire de plus en plus la portée historique de cette tradition. Dans la mesure où le déluge chaldéo-hébreu représente un fait réel, ce sera un fait qui aura eu pour théâtre la vallée du

Tigre et de l'Euphrate, un fait dont la mythologie et la poésie auront grandi les proportions avant que la tradition religieuse d'Israël s'en emparât pour lui imprimer un caractère moral et universel. Chose remarquable, une apologétique sincère et qui avait à peine abordé la critique du texte biblique a, dans ces derniers temps, abouti presque à la même conclusion et parlé d'un déluge qui n'aurait pas été universel pour l'humanité. En tant qu'interprétation littérale de la Genèse, cette conclusion n'est pas soutenable. En tant qu'interprétation historique de la tradition qui supporte le récit moral conservé dans la Bible, elle doit renfermer une grande part de vérité [1]. C'est la moralité du déluge qui est le vrai sens de l'Écriture. Quant à ses circonstances physiques et géographiques, on peut sans témérité penser qu'elles se dérobent et se déroberont toujours à ceux qui se croient en mesure de les déterminer, non que les récits ne puissent correspondre à un fait historique, mais parce qu'ils ne décrivent point la réalité matérielle du fait dont ils nous ont gardé le souvenir.

Neuilly-sur-Seine.

ALFRED LOISY.

1. Cf. MEIGNAN, *L'Ancien Testament. De l'Éden à Moïse*, p. 237-238; et *Bulletin critique* du 5 sept. 1895, p. 483.

CULTE ET DOGMATIQUE

Origines du Culte chrétien. Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne, par L. Duchesne, membre de l'Institut. Deuxième édition, revue et augmentée. Paris, 1898, viii-534 pages.

L'ambition de l'auteur de l'*Essai sur la Critique* était d'instruire les simples et de faire ressouvenir les doctes, et l'on cite plus d'un illustre savant dont ce fut toute la vie le rêve, après avoir enrichi la science de hautes découvertes, de composer un humble livre à l'usage des petits enfants. *Indocti discant et ament meminisse periti* : le vers de Pope pourrait être aussi l'épigraphe de ces *Origines du culte chrétien*, que les précieux enrichissements de la seconde édition ne paraîtront pas, sans doute, avoir rendu moins propre aux genres de public les plus divers [1].

Êtes-vous, par exemple, de ceux que le goût des lois et des connexions historiques induit à chercher dans tous les faits du passé l'application de quelque grand principe, comme celui du développement ou de l'évolution ? Rien n'est plus favorable qu'une telle histoire de la liturgie chrétienne à cette enquête philosophique. Au début de l'évolution des rites, en effet, c'est la variété, le mouvement et la vie ; des pensées jeunes se développent en formes neuves et spontanées ; puis les créations originales s'alourdissent en habitudes, qui, elles-mêmes, s'épaississent en formulaires et en cérémoniaux de plus en plus compliqués. Curieux exemple de cette loi de *complexité croissante* dont Spencer et ses disciples ont fait tant d'applications ingénieuses dans les divers ordres de science, mais en même temps réfutation directe de cette maxime si souvent répétée que la critique n'a qu'un rôle purement destructeur et négatif. Êtes-vous, en effet, de ceux qui, modestes catéchistes, cherchent ce qui peut, à de jeunes consciences, donner le sens et le goût des cérémonies du culte, cette partie essentielle de toute éducation religieuse ? Il vous suffit de reprendre ces mêmes pages, depuis la description des rites eucharistiques dans la *Doctrine des Apôtres*

1. On trouvera dans cette seconde édition, à l'appendice, deux pièces nouvelles : un *Ordo* romain de la Semaine sainte et les Canons d'Hippolyte. Signalons encore la table alphabétique, ainsi que les nombreuses additions bibliographiques qui mettent le lecteur au courant des plus récents travaux.

si singulièrement analogue au tableau de la Cène tel que l'évoque le texte de l'Évangile de saint Luc jusqu'à l'exposé détaillé de la Liturgie romaine au VIIIe siècle, et il ne saurait vous échapper comment la critique, en suivant l'évolution d'un culte plus libre à un culte plus imposant, peut réussir à restaurer en nous les impressions primitives, ranimer la foi antique et ressusciter ce lointain passé dont une certaine inertie de sentiment semble parfois abolir l'existence. C'est bien ce qu'il y a jamais eu de plus vivant dans le passé de l'Église, et ce qu'en même temps l'histoire a toujours oublié de nous rendre, qui revit ici et ressuscite sous une forme éminemment excitatrice pour les âmes.

De même encore êtes-vous de ceux qui aiment à scruter le mystère des obscures origines et à remonter à la source première des plus antiques institutions religieuses? Il n'est, pour satisfaire ce genre d'érudite curiosité, que d'étudier dans ce livre l'historique de telle solennité, comme celle de Noël. Voir en effet, à la célébration si éminemment spiritualiste de l'Épiphanie, c'est à savoir de la Manifestation du Sauveur, succéder, par un lent progrès, la fête du 25 décembre, avec ses données si concrètes, assister à la réalisation graduelle de l'*idée* primitive et la voir se fixer en images de plus en plus objectives, de plus en plus précises, quel thème unique de réflexions n'est-ce pas pour le penseur religieux, pour celui qui ne se contente pas d'embrasser d'une vue superficielle et sommaire les conduites de Dieu dans ce qui constitue la véritable et essentielle histoire de la religion! S'agit-il, au contraire, d'intéresser à cette grande solennité chrétienne un auditoire d'enfants que certains récits des évangiles apocryphes ou les anecdotes prétendues édifiantes de nos derniers livres de piété ne suffisent pas toujours à satisfaire? Quels tableaux, par exemple à faire passer sous leurs yeux que les cérémonies de la liturgie gallicane pour le jour de Noël ! et, l'enseignement qu'en ce jour-là précisément tous les prêtres du chœur, se levant l'un après l'autre, donnaient au peuple chrétien à tour de rôle, n'est-ce pas chacune de ces cérémonies elles-mêmes qui semble le présenter sous la forme la plus dramatique, et non sans doute la moins théologique qui puisse être! On assure que certains catéchistes catholiques ont eu parfois recours à des dogmatiques protestantes pour l'instruction de leurs jeunes catéchumènes : paraîtrait-il quelque peu arriéré de croire que les vieilles cérémonies du culte chrétien ne leur eussent pas été de moindre ressource que les spéculations théologiques de MM. les Pasteurs.

Il serait trop aisé, en analysant par exemple l'histoire du costume liturgique, de montrer tous les genres de curiosité que peut mettre à la fois en éveil et contenter la savante variété d'un tel ouvrage : la transformation de la tunique en aube ou en surplis, de la *pænula* romaine en chasuble, du *sudarium* ou mouchoir des anciens en étole et de la serviette de certains dignitaires en manipule, quel thème pour faire ouvrir tous grands les yeux aux petits et pour mettre sur la voie de mille questions les têtes réfléchissantes! Un chapitre qui s'ouvre

par une lettre du pape Célestin, adressée aux évêques de Provence, pour blâmer l'usage d'un costume ecclésiastique spécial et qui a pour conclusion l'histoire si curieuse de l'emprunt universel de la soutane ou robe noire aux moines bénédictins, alors partout en faveur (*it nigrum campis agmen*, disait plaisamment R. Simon), ne saurait manquer de cette sorte d'attrait qu'on demande d'ordinaire à des œuvres plus proprement litéraires, et qu'on a si bien définie : de la gaieté avec quelque chose dessous. Mais ce serait s'attarder à des parties du livre qui, sans pouvoir être tenues pour profanes, risqueraient peut-être, à l'analyse, de paraître un peu moins graves. Qu'il suffise d'indiquer rapidement ce que les origines liturgiques de quelques sacrements offrent d'intérêt de toute nature.

Quelle idée se faisait-on, avant les précisions scolastiques, de l'accomplissement du mystère eucharistique? A quel moment de l'antique synaxe les premières générations chrétiennes plaçaient-elles la consommation du rite sacré? Si l'adoration des offrandes avant la consécration se faisait par une sorte d'anticipation (*prolepse*), l'invocation du Saint-Esprit après la formule : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, était-elle considérée comme une sorte de rappel (*épanalepse*) des prières consécratoires? ou faut-il voir dans tout ceci une sorte d'indistinction qu'on ne se faisait nul scrupule de laisser planer sur le temps, le mode et les formules déterminantes de la présence réelle? L'épiclèse de la Messe romaine (*supra quæ, supplices*), si l'on en retranche les additions postérieures (*sanctum sacrificium, immaculatam hostiam*), n'offre-t-elle pas, en effet, avec l'épiclèse de la Messe grecque cette seule différence de symbolisme que ce n'est pas ici le Saint-Esprit qui descend sur l'oblation, mais l'oblation qui est portée au ciel par l'Ange de Dieu? De même encore la mise à part du *fermentum*, ou portion de pain consacré, au moment de la fraction du pain, et l'envoi de ces espèces sacrées aux différents prêtres chargés de célébrer la Messe ici ou là dans les *tituli*, est-ce là une cérémonie symbolique de l'identité universelle du sacrifice ou un rite surtout significatif de l'unité ecclésiastique? Autant de questions que ne manqueront pas d'approfondir les doctes, mais qui ne les passionneront sans doute pas plus que tant d'admirables tableaux destinés à tous les ordres de lecteurs, ne fussent-ils même que de l'âge du jeune Joas. On n'a qu'à suivre par la pensée cette série incomparable de cérémonies, depuis la vigile préparatoire de la Messe dominicale jusqu'au baiser de paix, depuis la procession de l'oblation jusqu'à la lecture des diptyques, pour deviner quelle ardente et grave émotion, mêlée d'un profond dédain pour les fêtes mondaines, éclate dans le cri d'éblouissement et d'extase du jeune lévite : Je vois l'ordre pompeux de ses cérémonies! On sait d'ailleurs s'il manquait rien à Racine pour être un accompli liturgiste.

Ce sont aussi des problèmes bien délicats que soulève pour les savants la profonde étude sur l'*Initiation chrétienne* : rapport de la notion théologique du baptême avec la fête du samedi saint consacrée

au souvenir de la sépulture du Christ, distinction progressive des deux rites sacramentels, baptême et consignation, si profondément engagés d'abord l'un dans l'autre, influence des formules baptismales sur la fixation des Symboles et en particulier du Symbole des Apôtres, que de questions qu'on ne pourra désormais élucider sans le secours de ce véritable Manuel de l'histoire des dogmes! Mais veut-on simplement revivre les émotions des antiques générations chrétiennes et goûter l'impression d'art intense que dégage la psychologie des premières réunions du culte? qu'on lise la description si animée des *scrutins* quadragésimanx, la lutte saisissante des exorcistes et de Satan, la scène plus curieuse encore de l'*effeta* déliant soudain tous les sens et les ouvrant à un monde nouveau, la tradition solennelle de la loi divine si heureusement mise en rapport avec un des plus beaux thèmes de l'art chrétien des premiers siècles, le *Dominus legem dat*, et l'on comprendra quel parfum de piété peut encore garder la mise en scène la plus dramatique des formules de l'antique liturgie. Schelling disait de la religion qu'elle est la forme d'art la plus pure et la plus complète : on peut ajouter, en s'appuyant d'un exemple précis, que les critiques d'art les plus pénétrants, les esthéticiens les plus délicats ne frayent pas tous dans les musées ou dans les théâtres.

S'agit-il enfin des origines liturgiques du sacrement de Pénitence? De récentes expériences ont appris si le sujet devait paraître médiocrement épineux. Qu'on cherche pourtant sur la matière un traité plus complet, plus exhaustif de son objet tout entier, que le court chapitre de la *Réconciliation des pénitents*. N'est-il même point permis de penser que plus il est court, plus aussi il donne une idée juste et adéquate de la théologie du sujet, pour la période historique qu'il embrasse? Et quelles comparaisons, quels contrastes surtout, n'éveillent pas dans l'esprit jusqu'à des pages purement descriptives comme le tableau de l'*Indulgentia* en Espagne, jusqu'à de simples notes, comme par exemple sur la Cérémonie des Cendres dans l'Office romain, ou sur l'absolution collective du Jeudi saint dans l'Office gallican! Mais en même temps, qui ne sent pas la haute portée religieuse de ces quelques faits, tous si curieusement démonstratifs de la difficulté primitive de se faire absoudre, tous si notoirement caractéristiques de la lente transformation de la pénitence publique en pénitence individuelle, de la réconciliation collective en réconciliation privée? Qui n'en perçoit enfin le caractère propre d'édification, et, non content de rester étranger au véritable esprit de l'histoire, entend demeurer obstinément fermé aux leçons de sévère christianisme qui s'en dégagent? Il faut assurément que la jeunesse catholique de ce jour soit devenue d'une austérité de mœurs bien remarquable, pour que nos modernes régents de collège, en même temps qu'ils croient pouvoir le taxer d'inexactitude, pensent devoir réprouver comme inutile, sinon même comme dangereux, le spectacle de l'antique discipline!

Paris. JOSEPH HOUDAN.

CHRONIQUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

ÉGLISES D'ALLEMAGNE ET DE FRANCE [1].

La renaissance théologique et littéraire sous Charlemagne a fait l'objet de bien des travaux. Outre l'*Histoire de la littérature latine au moyen âge*, d'Ebert, connue en France par une traduction, M. Hauck a mis à profit les études de Wattenbach, de Dümmler, de Bähr, beaucoup de monographies, comme celle d'Alcuin par Werner (*Alkuin und sein Jahrhundert*).

Son travail est ici moins neuf et moins original; il reste pourtant très méritoire, car il groupe avec beaucoup de clarté et présente à leurs plans respectifs les hommes de mérite que Charlemagne sut attirer en France et y retenir. Le plus notable est Alcuin, formé à l'école d'York sous des maîtres héritiers de la culture du Vénérable Bède, et entré en rapports amicaux avec différents personnages cultivés à l'occasion de ses voyages à Rome. Pourvu en France des abbayes de Ferrières, de Saint-Loup de Troyes et de Saint-Martin de Tours, il n'exerce qu'une influence politique très indirecte, mais il développe autour de lui le goût de l'étude et de la science. Il s'efforce de réunir en France les ouvrages qui composaient la bibliothèque d'York et dont le catalogue, dressé par M. Hauck, est très propre à donner une idée de la science d'Alcuin, de son étendue mais aussi de ses limites. On y remarque principalement les œuvres des Pères du IVe et du Ve siècles : S. Jérôme, S. Hilaire, S. Ambroise, S. Augustin, S. Athanase, Orose, S. Grégoire, S. Léon, S. Basile, Fulgence, S. Chrysostome, Victorinus, — voilà pour les prosateurs; Virgile, Stace et Lucain, — voilà pour les poètes païens parmi lesquels il est bien étonnant qu'Horace n'ait point figuré; Sedulius, Juvencus, Avit, Prudence, Prosper, Paulin, Arator, Fortunat et Lactance — voilà pour les poètes chrétiens. Il est à remarquer que l'on classait ainsi Lactance parmi les poètes, probablement parce qu'on n'avait de lui qu'un poème, le *De Phoenice* qu'on lui attribuait. D'autres auteurs ne devaient être connus que par des extraits assez mal faits, si l'on en juge par les citations d'Alcuin et par son incertitude sur la source des morceaux qu'il reproduit. La science des hommes de ce temps est surtout une science livresque. On étudie avec application, mais les esprits les plus originaux restent toujours des disciples qui se font une loi de ne s'écarter point de leurs maîtres et de ne rien hasarder dans des spéculations qui les entraîneraient hors des formules apprises. L'auteur analyse avec sagacité l'œuvre d'Alcuin et apprécie sa théologie de façon fort curieuse, mais sans que l'on puisse y découvrir, semble-t-il, matière au reproche d'avoir sollicité

1. Suite; voir *Revue*, III (1898), 88.

Alcuin plus que de raison à se prononcer dans un sens voisin du protestantisme en faveur du salut par la foi. Les critiques qui ont adressé ce reproche à M. Hauck ont peut-être considéré isolément quelques passages de sa longue étude sur la théologie d'Alcuin.

Avec Alcuin, ou peu de temps après lui, arrivent en France des Anglo-Saxons de marque : Sigulf, successeur d'Alcuin à Ferrières ; Witton, professeur à Salzbourg et plus tard à l'école du palais de Charlemagne ; Fridugise, professeur lui aussi à l'école du palais, successeur d'Alcuin à l'abbaye de Saint-Martin et plus tard chancelier de l'empire sous Louis-le-Pieux; beaucoup d'autres moins illustres, occupent cependant des situations influentes dans les différentes parties de l'empire. Des Irlandais, comme Josephus Scottus et Dungal, des Italiens comme Pierre de Pise et Paulin d'Aquilée, tous deux grammairiens, tous deux professeurs à la cour, les lombards Fardulf et Paul Diacre, appartiennent au cercle théologique et littéraire qui se forme autour de Charlemagne. Paulin devint plus tard patriarche d'Aquilée, Fardulf, abbé de Saint-Denys, et Paul Diacre, un habitant du Mont-Cassin. Au contact de ces étrangers cultivés, les Francs s'élèvent à leur tour à un certain degré de science et de développement intellectuel. Théodulfe naturalisé de bonne heure en France, Adalhard, cousin germain de Charlemagne, l'un des partisans décidés de la politique d'entente avec les Lombards, devenu plus tard abbé de Corbie, Angilbert, abbé de Saint-Riquier, connu par sa liaison avec Berthe, fille de Charlemagne et par ses missions diplomatiques, enfin Eginhard ou Einhard représentent le groupe des Francs, amis ou disciples des savants venus de l'étranger. De l'étude du mouvement de la renaissance vers la fin du VIIIe siècle, il ressort que déjà sous Charles Martel et sous Pépin les écoles monastiques et épiscopales avaient préparé un public capable de s'intéresser aux efforts de Charlemagne, de suivre son impulsion et de la continuer après lui. Il ressort en second lieu que le roi Charles disposa d'un personnel assez nombreux pour trouver des appuis et des soutiens dans toutes les régions de son empire. Si les mesures législatives de Charlemagne pour obtenir la création d'écoles et une bonne formation théologique des prêtres de paroisse ne sont pas restées lettre morte, c'est que beaucoup de personnes formées dans son palais ou sous les yeux d'un Alcuin à Tours, d'un Paulin à Aquilée, d'un Théodulfe à Orléans, sorties des écoles des grandes abbayes de Corbie, de Saint-Riquier, de Saint-Denys, de Fulda, et dispersées dans les provinces, étaient devenues aptes à répandre autour d'elles le goût et les méthodes de l'étude.

Au sujet des principaux personnages de l'époque de Pépin et de Charlemagne, complétons la bibliographie de M. Hauck par la mention de deux ouvrages parus depuis la publication de son volume. Un bon livre de vulgarisation est consacré à la mémoire du célèbre abbé Sturm de Fulda par M. Bernhard Kuhlmann, *Der heilige Sturmi, Gründer Fuldas und Apostel Westfalens*, Paderborn. — M. Bauxard, dans

une thèse de 1860, avait traité l'histoire de *Théodulfe, évêque d'Orléans*. Ce travail a bien vieilli. L'auteur y considère encore comme authentique la fameuse donation de Micy (voir *Revue d'hist. et de de litt. relig.*, 1896, p. 377-378). De plus, il incline à croire que Théodulfe est originaire de la Gaule méridionale, et fait d'inutiles efforts d'interprétation pour ramener à ce sens les vers : Reliquiæ Getici populi simul Hespera turba, Me consanguineo fit duce læta suo. Protulit hunc Speria, Gallia sed nutriit. M. Cuissard a repris la question dans une estimable publication : *Théodulfe évêque d'Orléans, sa vie et ses œuvres, avec une carte du pagus aurelianensis au IXe siècle*, Orléans, Herluison, 1892. Il démontre assez bien que Théodulfe est originaire d'Espagne, comme le pense également M. Hauck ; mais c'est vouloir prouver beaucoup que de placer hardiment son berceau à Saragosse. A la biographie de Théodulfe succède dans ce livre une série de chapitres dont les œuvres de Théodulfe ont fourni la matière. On y puisera bien des renseignements de détail sur l'organisation des paroisses, sur les études bibliques, sur l'instruction donnée dans les écoles monastiques et épiscopales, sur la société au IXe siècle, sur les usages religieux, sur les superstitions, toutes choses dont M. Hauck nous entretient, sans pouvoir toujours descendre aux minuties, à propos de la législation religieuse de Charlemagne.

Cette législation est volumineuse, encore qu'elle n'ait rien changé d'essentiel à la constitution intérieure de l'Église. Toutes les réformes que préconise Charlemagne, dans les capitulaires soigneusement analysés par M. Hauck, ont déjà été souvent décrétées en principe par les synodes, prescrites par les évêques, commencées par saint Boniface et par Pépin le Bref. C'est ainsi que la restauration des métropolitains, désirée par Rome et inaugurée sous le règne de Pépin le Bref, se poursuit sous le règne de Charlemagne. On sait combien il est difficile pour cette époque de définir exactement la situation des anciens métropolitains. Ils ont perdu leurs antiques privilèges, le meilleur de leur autorité, que des suffragants jaloux de leur indépendance, avaient quelque intérêt à affaiblir ; beaucoup n'avaient pas même gardé ces titres honorifiques qui survivent le plus souvent à la ruine de tout le reste. Il est encore plus difficile de dire au juste quelles prérogatives accompagnaient le titre d'archevêque successivement porté par Boniface sur le siège de Mayence, par Chrodegang sur le siège de Metz et par Wilchaire sur le siège de Sens. Il semble que les deux premiers de ces prélats aient occupé la situation de primat d'Austrasie, et que le troisième ait joué un rôle analogue dans la partie occidentale de l'empire. A certains égards, leurs pouvoirs dépassent ceux des anciens métropolitains ; ils sont investis d'une mission de confiance, ayant à promouvoir d'une façon générale la réforme du clergé, et à surveiller ou à organiser aux deux extrémités de l'empire, en Germanie et en Espagne, les églises qui forment la limite du monde chrétien. Mais leur aire d'influence était trop vaste pour que ces archevêques pussent entrer, comme les

métropolitains d'autrefois, dans les détails de l'administration des suffragants et entretenir avec les évêques leurs subordonnés des relations régulières et continues. Ceci, dans la pensée des papes, devait sans doute devenir la part des évêques constitués *in vicem metropolitanorum*. Qu'ils furent ou non titulaires de sièges autrefois métropolitains, ces évêques, en ranimant l'ancien fonctionnement de la juridiction métropolitaine devaient amener peu à peu le retour de toute l'ancienne organisation des provinces ecclésiastiques. Dans le tableau rapide qu'il trace des faits, M. Hauck ne serre pas la question de très près, ou du moins ne la traite pas avec la rigueur d'exposition qu'y apporte M. l'abbé Jérôme, agrégé d'histoire et professeur au grand séminaire de Nancy, dans sa brochure sur *La question métropolitaine dans l'église franque au temps de Charlemagne*[1]. M. Jérôme montre très bien que sans y apporter de grande conviction ni de zèle, Charlemagne se prêta pourtant à l'œuvre de restauration entreprise par les papes. Les métropoles furent ressuscitées peu à peu : Vienne en 775, puis Reims, puis Mayence. Il y en avait quinze (ou seize si l'on compte Narbonne) dans le royaume franc proprement dit, à la mort de Charlemagne. Les capitulaires déterminent les attributions des métropolitains et ne leur rendent qu'une partie de leurs anciennes prérogatives : le métropolitain surveille, corrige, réprimande les évêques de sa province, mais il ne fait plus la visite de leurs diocèses ; il confirme et consacre ses suffragants, il n'administre plus les biens des évêchés en cas de vacance. Le synode provincial, où les évêques ont leur part d'influence, limite de bien des manières l'initiative du métropolitain. « Si l'on rend aux métropolitains leur pouvoir, conclut M. Jérôme, ce pouvoir est moins grand, moins étendu que précédemment, — et cela, vraisemblablement, parce que, étant donné le système de centralisation, forte et puissante, qu'il a fait prévaloir dans l'organisation ecclésiastique comme dans l'organisation du royaume franc, Charlemagne juge ce rouage sinon tout à fait inutile, du moins superflu. » Sauf en matière d'enseignement et de dîmes rendues obligatoires, il n'y a rien d'absolument neuf dans les mesures adoptées par Charlemagne. Ce qui est tout nouveau, ce qui est la marque propre de sa politique religieuse, c'est la continuité de son effort pour obtenir une administration ecclésiastique régulière. De là ses instances auprès des évêques pour leur rappeler le devoir de la prédication, des visites pastorales, de la célébration périodique des synodes. De là sa vigilance à ce que les prêtres de paroisse connaissent le *Notre Père* et le Symbole des apôtres, à ce qu'ils sachent lire et écrire, à ce qu'ils possèdent les livres liturgiques indispensables, des pénitentiaux, des formulaires, des recueils d'homélies pouvant leur servir de modèles de prédication et au besoin de sujets de lecture. L'impossibilité de rétablir complètement l'ancienne discipline de la pénitence contribue à répandre

1. Petit in-8 de 15 pages, Paris, Lamulle et Poisson, 1897.

beaucoup l'usage de la confession auriculaire, telle que Colomban l'avait recommandée. Il y avait à lutter contre l'opinion que ce genre de pénitence était un exercice ascétique seulement convenable pour les moines. Alcuin écrit une lettre très chaleureuse pour établir la valeur de la confession comme œuvre de pénitence, et l'obligation pour tous, gens du monde et gens du cloître, hommes et femmes, de faire au prêtre l'aveu de leurs fautes. Les laïques doivent fréquenter les églises, assister aux offices, respecter le repos du dimanche. Tout ce tableau repose sur une analyse soignée des textes auxquels renvoient des notes nombreuses.

Sur la question particulière des livres liturgiques, M. Hauck est un peu court, et même, au début, un peu inexact. « Grâce aux fréquentes relations avec Rome, dit-il, inaugurées depuis le temps de Boniface et de Pépin, on prit conscience des différences qui existaient entre la liturgie gallo-franque et la liturgie romaine. » Ce passage et le suivant pourraient induire à croire que Pépin et Boniface ont fait les premières tentatives d'introduction de la liturgie romaine en Gaule. Ce serait une erreur. Pendant la période mérovingienne, les papes ont eu occasion de répondre à des consultations d'évêques et d'envoyer dans les diocèses de Gaule les livres liturgiques romains. Il s'était fait de ces livres de nombreuses adaptations dans les diocèses de Gaule. On avait inséré des formules romaines, des messes en l'honneur de saints romains dans les livres gallicans. En beaucoup de diocèses, il y avait donc eu un rapprochement avec la liturgie romaine lorsque saint Boniface donna le branle à une réforme plus générale. On sait que Pépin le Bref ordonna par décret l'adoption de la liturgie romaine en remplacement de l'usage gallican. Charlemagne continua à promouvoir cette réforme, motivée non par la beauté de l'usage romain ou des cérémonies romaines, mais par le désir de l'unité et de la concorde avec le siège apostolique — *ob unanimitatem apostolicæ sedis et sanctæ Dei ecclesiæ pacificam concordiam.*

Paris.

(*A suivre.*) HIPPOLYTE M. HEMMER.

Le Gérant : M.-A. DESBOIS.

DES IDÉES

QU'ON SE FAISAIT AU XIVe SIÈCLE SUR LE DROIT D'INTERVENTION DU SOUVERAIN PONTIFE EN MATIÈRE POLITIQUE

On me permettra de commencer cet article par trois déclarations qui me couvriront, je l'espère, contre diverses catégories de critiques.

La première est que je ne nourris point le secret désir de faire allusion aux affaires contemporaines.

La seconde est que je n'élève pas la prétention d'apporter des données nouvelles sur un sujet qui a été fort étudié, particulièrement en France, en Italie et en Allemagne [1], mais que je me propose uniquement de jeter un

1. Indépendamment de l'abondante littérature qu'a provoquée en France au XVIIe siècle et de nos jours la question des démêlés de Boniface VIII et de Philippe le Bel, je citerai FÉLIX ROCQUAIN, *La Cour de Rome et l'Esprit de Réforme avant Luther*, Paris, 1893-1897, 3 vol. in-8; — VICTOR LECLERC et RENAN, *Histoire littéraire de la France au XIVe siècle*. 1865, 2 vol. in-4; — *Histoire littéraire de la France*, tomes XXV, XXVI, XXVII, XXX; — AD. FRANCK, *Réformateurs et Publicistes de l'Europe. Moyen Age et Renaissance*, in-8. Paris, 1864, et *Essais de critique philosophique*, 1885; — M. LAURENT, *L'Église et l'État, Moyen Age et Réforme*, Paris, 1866. L'ouvrage réputé de l'abbé GOSSELIN, *Pouvoir du Pape au Moyen Age*, in-8, Paris, 1845, donne peu sur le XIVe siècle; — SCADUTO, *Stato e Chiesa negli scritti politici* (1122-1347). Florence, 1887; — LABANCA, *Marsilio di Padova*. Padoue, 1882; — MÜLLER, *Das erste Kampf Ludwigs des Bayern mit römischen Curie*. 1876; — FRIEDBERG, *Die mittelalterlichen Lehren über das Verhältniss von Staat und Kirche*. Leipzig; — RIEZLER, *Die litterarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Baiern*, Leipzig, 1874.

coup d'œil d'ensemble sur des controverses qui ont plus agité nos pères que ne nous préoccupent les discussions d'aujourd'hui.

La troisième est que je n'ai nullement l'intention de traiter à fond la question de droit ou de doctrine. Non que je redoute le moins du monde d'exprimer ma pensée sur une matière délicate, mais il faudrait ici entrer dans des explications très longues et très ardues.

Il est superflu, je pense, de rappeler aux lecteurs de cette *Revue* qu'il y aurait quelque absurdité à se représenter les choses du XIVe siecle sous le même aspect que celles du XIXe siècle. L'intervention du pape dans les affaires des différents États qui constituaient *la Chrétienté* ne se produisait pas, ne pouvait pas se produire, d'une manière analogue à celle qui s'exerce sous nos yeux. Non seulement les circonstances historiques n'étaient pas les mêmes, mais le droit public d'alors était fort différent de celui d'à présent. Or comme il m'est impossible, à propos d'une question particulière et dans un court article, d'exposer le droit public de l'Europe féodale, je suis bien obligé de ne pas sortir du domaine des faits, à part quelques références inévitables à un état politique et social que je dois supposer connu.

Je me bornerai donc à rappeler, dans une première partie, ce qu'affirmaient de leurs droits respectifs les deux autorités spirituelle et temporelle, les papes et les rois; et dans une seconde partie, je ferai connaître les réflexions et les théories que provoqua l'intervention du pape en matière politique chez les écrivains contemporains, juristes, théologiens ou simples publicistes[1].

1. Je prie le lecteur de réserver son jugement jusqu'après lecture de la seconde partie qui sera insérée dans le prochain numéro.

Personne n'ignore que tout le XIVe siècle est rempli de la lutte des deux pouvoirs spirituel et temporel, ecclésiastique et séculier, et que son histoire est dominée par cette grande querelle. C'est même l'une des raisons principales pour lesquelles il convient de rechercher jusque dans ce siècle les origines de ce que l'on appelle *l'esprit moderne*.

Pourquoi cette lutte si âpre et son importance primordiale, plus féconde en conséquences durables que la vieille guerre du Sacerdoce et de l'Empire à laquelle elle se rattache d'ailleurs par un lien très étroit? Parce qu'au XIVe siècle les rois deviennent absolus et les nations se constituent. La conception féodale de la souveraineté était compatible avec l'existence de souverainetés supérieures et la supposait même: la conception romano-impériale, qui devenait au XIVe siècle celle des princes, l'excluait absolument. L'émiettement féodal n'était pas contraire à l'idée d'une unité plus haute, religieuse et politique, qui englobait toute la société chrétienne. L'idée de nationalité s'opposait à l'idée de chrétienté.

Le pape était dans le monde le gardien-né de l'unité chrétienne. En outre, à l'époque où la société féodale avait achevé de se constituer, c'est-à-dire au XIe siècle, la force des choses, la logique des principes, et même, à l'occasion, l'intérêt ou le besoin des princes et des peuples, — nullement une vulgaire ambition, — avait amené le Souverain Pontife à se considérer comme la tête de cette hiérarchie qui ne pouvait se passer de tête ni en avoir deux[1]. Au XIIIe siècle, il avait triomphé; mais

1. Je crois qu'il ressort incontestablement des documents et des actes pontificaux qu'à partir de Grégoire VII, les papes ont très réellement voulu se placer à la tête de la hiérarchie féodale. On en trouve des éléments de preuve de première importance dans la remarquable *Étude* de M. Paul Fabre sur le *Liber censuum de l'Église romaine*, Paris, Thorin, 1892. « L'idée que Rome continuait à se faire

déjà l'édifice social dont il était le couronnement penchait vers sa ruine; il voulut le soutenir : faut-il en être surpris?

Ainsi se dressaient face à face deux grandes puissances

de ce cens a dominé, pendant plus de trois siècles, les rapports du Saint-Siège avec la plupart des monarchies européennes. *C'est là qu'il faut chercher la clef de bien des prétentions et de bien des événements.* » (p. 116). « En 1081, Grégoire VII mande à ses légats en France de prescrire le paiement annuel d'un denier par maison, *ut unaquaeque domus saltem unum denarium annuatim solvat beato Petro.* C'était, d'après lui, une coutume ancienne, car l'empereur Charlemagne, ainsi qu'en témoignait un diplôme authentique conservé dans les archives de la Basilique de Saint-Pierre, centralisait chaque année douze cents livres « *ad servitium apostolice Sedis* » en trois endroits : Aix-la-Chapelle, Le Puy et Saint-Gilles du Rhône. Il ajoutait d'ailleurs que Charlemagne, vainqueur des Saxons par l'assistance de saint Pierre, lui avait offert sa conquête et avait établi un *signum devotionis et libertatis.* Cette double revendication, que Grégoire VII croit appuyer sur des titres en bonne forme, constitue un ensemble à noter. Évidemment, *le pape considère que la France et la Saxe ont été réellement offertes à saint Pierre par Charlemagne et que le denier de saint Pierre est vraiment un* signum devotionis et libertatis, *un signe de soumission vis-à-vis du Saint-Siège et d'indépendance à l'égard de toute autre puissance.* » (M. Fabre a expliqué le sens exact de ces mots *signum devotionis et libertatis* aux différentes époques.) L'étude de M. Fabre (p. 115-147) sur les royaumes tributaires et vassaux du Saint-Siège, Portugal, Sardaigne, Sicile, Aragon, Angleterre, Irlande, Pologne, Hongrie, Danemark, ne peut que confirmer cette opinion. Pour le XIIIe siècle, même à ne pas tenir compte des plaintes de Frédéric II, les actes et les écrits de Grégoire IX et d'Innocent IV paraissent de nature à lever tous les doutes. Frédéric II, dans sa circulaire du 6 décembre 1227, en réponse à l'encyclique du 10 octobre 1227, de Grégoire IX, écrit à propos de l'Église romaine : « Les biens ecclésiastiques ne suffisent plus à son avidité; elle veut encore dépouiller les princes souverains et se les rendre tributaires. N'a-t-on pas vu le roi Jean d'Angleterre persécuté sans relâche et frappé d'anathème, jusqu'à ce qu'il se fût soumis envers elle à l'hommage et au tribut... Ces hommes abâtardis osent aspirer à la possession des royaumes et des empires. » HUILLARD-BRÉHOLLES, *Hist. dipl. Friderici II*, t. III, p. 37-50, cité par ROCQUAIN, t. II, p. 39. — Grégoire IX à Frédéric II, 23 octobre 1236 : « Il est notoire que Constantin, à qui appartenait la monarchie universelle, a voulu que le vicaire du prince des apôtres, qui avait l'empire du sacerdoce et des âmes dans le monde entier, *eût aussi le gouvernement des choses des corps dans tout*

et deux grandes idées : la monarchie pontificale, monarchie universelle, forte de ses traditions vénérables et de ses récents succès; l'autre la royauté nationale, jeune, ascendante, jalouse de substituer son pouvoir à tous les autres, impatiente de tous les jougs.

l'univers. Il pensait en effet que celui-là devait régir les choses terrestres à qui Dieu avait confié le soin des choses célestes. C'est pourquoi *il a remis à perpétuité au pontife romain le sceptre et les insignes impériaux, avec Rome et tout son duché et l'*EMPIRE MÊME, considérant comme infâme que, là où le chef de la religion chrétienne avait été institué par l'Empereur céleste, un empereur terrestre pût exercer aucun pouvoir. Abandonnant donc l'Italie au Siège apostolique, il s'est choisi en Grèce une nouvelle demeure ; et depuis, *quand l'Église*, imposant le joug à Charlemagne, *a transféré le siège de l'Empire en Germanie*, quand elle a appelé vos prédécesseurs et vous à siéger sur le tribunal impérial, *quand elle vous a concédé au jour de votre couronnement la puissance du glaive*, elle n'a entendu diminuer en rien la substance de sa juridiction... Gardez-vous de méconnaître *le pouvoir qui vous a fait ce que vous êtes*; n'oubliez pas que les prêtres du Christ sont les pères et les maîtres de tous les rois, et n'ayez pas la témérité de vous faire juge de nos actes, lorsque Dieu s'est réservé à lui seul le droit de juger le Siège apostolique au jugement duquel il a subordonné la terre entière, aussi bien dans les choses cachées que dans les choses manifestes ». HUILLARD-BRÉHOLLES, *Hist. dipl.*, t. IV, p. 914-923. Au concile de Lyon de 1245, Innocent IV développe l'idée qu'il avait émise précédemment à savoir, que le pouvoir temporel que le Pontife tient de la donation de Constantin n'est que le signe visible de l'empire que le chef de l'Église, en vertu de son office, possède sur le monde. Il dit dans une encyclique, publiée un mois environ après la clôture du Concile, août-septembre 1245 (*Regest. apud Bibliot. liter. des Vereins in Stuttgard*, t. XVI, p. 2da, p. 88) : « En dehors de l'Église, on ne bâtit que pour l'enfer et il n'existe point de pouvoir qui soit ordonné de Dieu. *C'est donc mal envisager les faits et ne pas savoir remonter à l'origine des choses, que de croire que le siège apostolique n'est en possession du gouvernement des choses séculières que depuis Constantin. Avant lui, ce pouvoir était déjà dans le Saint-Siège en vertu de sa nature et de son essence.* En succédant à Jésus-Christ, qui est tout ensemble le vrai roi et le vrai prêtre selon l'ordre de Melchisédech, *les papes ont reçu la monarchie non seulement pontificale, mais royale, et l'Empire non seulement céleste mais terrestre.* Constantin n'a fait que résigner entre les mains de l'Église une puissance dont il usait sans droit quand il était en dehors d'elle ; et, une fois incorporé dans son

Le jour où ces deux puissances et ces deux idées s'incarneraient dans des hommes résolus à pousser jusqu'au bout leurs principes, leurs droits et leurs prétentions, il était inévitable que le conflit éclatât : c'est ce

sein, *il a obtenu, par la concession du vicaire de Jésus-Christ, une autorité qui, seulement alors est devenue légitime.* C'est dans l'Église que sont déposés les deux glaives, emblème des deux pouvoirs. Celui donc qui ne fait pas partie de l'Église ne peut posséder ni l'un ni l'autre ; *et les souverains séculiers, en exerçant leur autorité, ne font qu'user d'une force qui leur a été transmise et qui demeure dans le sein de l'Église à l'état latent et potentiel* ». Nous sommes loin du pouvoir *directif* et des explications édulcorées du bon et savant M. Gosselin ; il est vrai que les traductions de M. Gosselin ne répondent pas toujours exactement au texte original, p. ex. p. 557 : « Le pouvoir des princes, écrit Innocent III, s'exerce sur la terre, celui des prêtres dans le ciel ; ceux-là ne gouvernent que le corps, ceux-ci les âmes. » Et M. Gosselin ajoute : « Nous avons de la peine à comprendre, comment Fleury et quelques historiens ont pu citer ces paroles avec tant de confiance, confondant les deux puissances, et attribuant au sacerdoce la puissance temporelle ; tandis que le pape distingue si clairement les deux puissances, en disant que le pouvoir des princes s'exerce sur la terre et à l'égard des corps, et que celui des prêtres s'exerce dans le ciel et à l'égard des âmes ». Or le texte latin cité en note par M. Gosselin lui-même porte : « Principibus datur potestas in terris, sacerdotibus autem potestas tribuitur ET in cælis ; illis solummodo super corpora, istis ETIAM super animas etc. ». En réalité ces théories de pouvoir *direct, indirect* ou *directif*, ont été inventées après coup, par des hommes qui n'avaient qu'une connaissance très imparfaite du milieu social où ces prétentions pontificales avaient été exprimées et qui, les jugeant avec les idées de leur temps, en étaient aussi scandalisés que le seraient la plupart de nos contemporains, en face d'affirmations semblables. Le scandale, et même l'étonnement, cesse, si l'on veut bien se rappeler que la société féodale était une société strictement hiérarchisée, où propriétés et souverainetés se subordonnaient les unes aux autres, de telle sorte que le droit de l'inférieur découlait en quelque façon du droit du supérieur. Il était bien impossible que la question ne se posât pas : qui était le premier du Pape ou de l'Empereur ? et il l'était aussi, dans une société spiritualiste et chrétienne, que l'on ne proclamât pas la supériorité *en soi* du pouvoir spirituel ; dès lors le pouvoir spirituel devenait en soi, théoriquement, la source de tout droit, mais ce droit éminent ne détruisait nullement les droits inférieurs. C'est ce que montre admirablement Grégoire X dans une lettre à Rodolphe de Hapsbourg du 15 février 1275 : « S'il est du

qui arriva, à l'aube même du XIVe siècle, entre Philippe le Bel et Boniface VIII[1].

devoir de ceux qui dirigent les États de sauvegarder les droits et l'indépendance de l'Église, il est aussi du devoir de ceux qui ont le gouvernement ecclésiastique de tout faire pour que les rois et les princes possèdent la plénitude de leur autorité ». (THEINER, *Cod. diplom. dom. temp.*, t. I, p. 188-189). A l'époque féodale, ces droits et ces devoirs s'exerçaient sons la forme féodale; la déposition même d'un souverain par le suzerain des suzerains n'est pas plus extraordinaire que la privation d'un fief retiré par un suzerain quelconque à un vassal infidèle. Bref, comme le dit fort bien Innocent IV, l'autorité spirituelle suprême a un certain pouvoir sur le temporel en vertu de sa nature et de son essence (non pas en vertu des circonstances historiques souvent fausses que l'on invoquait); et, ce pouvoir, elle l'exerce, de diverses façons, suivant les formes sociales des différentes époques, en vue du bien des âmes; l'ordre spirituel est de soi supérieur à l'ordre temporel; la papauté n'a jamais, dans ses définitions dogmatiques, prétendu autre chose, et on le verra à propos de la Bulle *Unam sanctam*.

1. Je ne referai pas le portrait des deux grands antagonistes, ni le récit, tant de fois exposé, de leurs célèbres démêlés. Je ne rappelle dans ce travail que les faits nécessaires pour réveiller dans l'esprit du lecteur le souvenir des circonstances qui provoquèrent l'affirmation des théories opposées. Les pièces de ce différend ne sont nulle part coordonnées. Les principales ont été réunies par DUPUY, *Histoire du différend entre Boniface VIII et Philippe le Bel avec preuves tirées du trésor des Chartes du Roy*. Paris, 1655, in-fol. Ce recueil est d'un secours considérable, mais la critique est médiocre, les textes sont parfois défectueux, les dates quelquefois mal établies, certains actes apocryphes ou douteux sont donnés comme authentiques; — *Trésor des Chartes*. J. 336 (affaire de Bernard Saisset); — *Summaria et brevis doctrina* de Dubois, Bibl. nat. f. lat. n° 6622; — *Registres du pape Boniface VIII*, fasc. I, II, III, V et VI, publiés par MM. DIGARD, THOMAS, et FAUCON; — POTTHAST, *Regesta Pontificum*, 1263 lettres de Boniface VIII; — *Acta Sanctorum*, t. IV (19 mars); — RAYNALDI, *Ann. eccles.* 1294-1304, t. IV; — MANSI, *Conciles*, t. XXIV, 1131 et XXV, 1-123; — MURATORI, *Rerum italic. Script.*, t. IX et t. XIII; — PTOLÉMÉE DE LUCQUES, *Hist. eccles.*, liv. XXIV; — RUBEO, *Bonifacius VIII et familia Caietanorum*. Rome 1651, in-4; — VIGOR, *Historia eorum quae acta sunt inter Philippum pulchrum et Bonifacium VIII*, 1639, in-4; — BAILLET, *Histoire des démêlés du Pape Boniface VIII avec Philippe le Bel*. Paris, 1718, in-12; — EDMUNDI RICHERII *Vindiciæ doctrinae majorum Scholae Parisiensis, seu constans et perpetua* etc. Cologne, 1683, 3 vol. in-4. — Parmi les histoires, outre les

I

Dès le début de son pontificat, Boniface VIII était intervenu dans tous les conflits politiques soulevés en Europe. C'est ainsi qu'il avait été amené à s'interposer dans la guerre entre la France et l'Angleterre; et, comme les deux princes belligérants refusaient de signer un armistice, il les avait menacés d'excommunication ; rien n'était plus conforme au droit public du XIIIe siècle et les précédents ne se comptaient pas. Mais les légistes qui entouraient les princes n'entendaient plus de cette oreille. Edouard Ier et Philippe le Bel répondirent l'un et l'autre : « *qu'une puissance toute spirituelle comme celle du pape n'avait aucun droit de s'immiscer dans les intérêts politiques des États.* » Philippe ajouta : « *qu'en matière temporelle il ne reconnaissait d'autre maître que Dieu.* » C'était se porter du premier coup sur le terrain des principes et jeter bas le faîte de l'édifice féodal [1].

La même année, 1296, Philippe le Bel ayant exigé quelques subsides du clergé, le pape lui rappelle par une bulle fameuse, — la bulle *Clericis laïcos*, — qu'il ne le peut faire, sous peine d'interdit et même de déposition,

histoires générales de l'Eglise, nous citerons : LUIGI TOSTI, *Storia di Bonif. VII*, 2 vol. in-8; traduct. franç. par l'abbé Marie-Duclos, 1854; — Abbé CHRISTOPHE, *Histoire de la Papauté au XIVe siècle.* Paris, 1853, 3 vol. in-8; — KERVYN DE LETTENHOVE, *Recherches sur la part de l'Ordre de Citeaux au procès de Boniface VIII.* Bruxelles, 1859; — BOUTARIC, *La France sous Philippe le Bel.* Paris, 1861, in-8; — ROCQUAIN, *La Papauté au Moyen Age.* Paris, 1881; et *La cour de Rome et l'esprit de réforme avant Luther*, t. II, Paris, 1895; — PLANCK, *Histoire de la constitution de la société ecclésiastique chrétienne*, t. V, p. 12-154; — JUNGMANN, *Dissertationes selectae*, t. VI, *De Pontificatu Bonifacii VIII.*

1. BAILLET, p. 20.

sans l'autorisation du Saint-Siège[1]. En cela, le Pontife n'était que le défenseur de l'immunité ecclésiastique dont il avait la garde.

Protestation furieuse des légistes de Philippe le Bel qui inspirent au roi deux édits de vengeance et dont l'un rédige une insolente réponse au pape, commençant par ces mots : « Avant qu'il y eût des ecclésiastiques, il y avait un roi de France qui avait la garde de son royaume et pouvait faire des lois[2]. » Cette lettre ne fut pas envoyée, mais elle atteste l'état d'esprit de l'entourage du roi[3]. Une démarche plus curieuse fut celle d'une partie de l'Église de France. L'archevêque de Reims, P. Barbet, après s'être entendu avec les évêques et les abbés de sa province, en tout vingt-trois prélats, écrivit au pape, le remerciant de l'intérêt qu'il portait à l'Église de France, louant ses intentions, *mais représentant qu'en France on trouvait l'intervention pontificale préjudiciable au droit temporel du souverain*, que la protection du roi était nécessaire au Clergé, que le roi était dans l'intention de faire un appel solennel à la nation et de l'inviter à lui donner son approbation et son concours. Il terminait en suppliant le pape de conserver l'Église de France *dans ses libertés et dans son union avec le roi et avec les seigneurs temporels*. Chose singulière, les prélats déclaraient que la protestation des clercs contre les subsides, adressée, quelques mois auparavant, au Saint-Siège et qui avait provoqué la bulle *Clericis laïcos*, avait été rédigée sans la participation des évêques. De fait, c'étaient les moines de Citeaux (déjà compromettants, ces religieux !),

1. Dupuy, *Preuves* etc. p. 14; *Sextus Decretalium*, III, 23.

2. « Antequam clerici essent, rex Franciae habebat custodiam regni sui et poterat statuta facere ». Dupuy, *Preuves*, etc., p. 21.

3. C'est une réponse à la bulle *Ineffabilis amoris* du 21 septembre 1296; Boutaric (p. 97, note 2) et Rocquain (t. II, p. 242, note 1) ont prouvé qu'elle n'a pas été envoyée, comme l'avait cru Dupuy.

qui, dans la circonstance, avaient cru pouvoir se faire les interprètes du Clergé [1].

A la fin de 1299, les députés du comte de Flandre qui, depuis deux ans, avaient interjeté appel au pape contre le roi de France, font remettre à Boniface VIII un mémoire suppliant: ils lui disent que tous les opprimés, quels qu'ils soient, ont le droit d'en appeler à lui, qu'il est le juge de tous au temporel comme au spirituel, *judex omnium tam in spiritualibus quam in temporalibus*; qu'il succède à tous les droits du Christ dont il est le vicaire, dans l'empire de la terre comme dans celui du ciel, *successor per omnia jura terreni et cælestis imperii*; qu'il peut juger et déposer l'Empereur (*judicat et deponit*), à plus forte raison le roi de France qui prétend n'avoir pas de supérieur, *qui nullum superiorem recognoscit*. La thèse s'appuie sur les textes de l'Écriture, depuis deux siècles classiques en la matière : *Ecce duo gladii*; — *Per me reges regnant*; — *Constitui te super gentes et regna* [2].

Le jour de l'Épiphanie de 1300, le cardinal d'Acqua-Sparta qui, avec le cardinal Gérard de Parme, avait inspiré l'œuvre des envoyés flamands, développe, dans l'église de Saint-Jean de Latran, les mêmes doctrines et soutient que le pape unit en sa personne les deux pouvoirs [3]. Or ce cardinal était l'homme de confiance de Boniface VIII.

Tout cela annonce et prépare les manifestations grandioses du jubilé de l'an 1300. A la fin de février, le second

1. Dupuy, *Preuves*, p. 26-27 et Kervyn de Lettenhove, p. 15.

2. Ce très curieux mémoire est intégralement publié dans Kervyn de Lettenhove, p. 74-78.

3. Il dit « que le pape avait seul la souveraineté spirituelle et temporelle sur tous les hommes, quels qu'ils fussent, en place de Dieu, par le don que Dieu en fit à saint Pierre, ajoutant que quiconque voulait s'opposer à sa volonté, l'Église pouvait aller contre lui, comme mécréant, avec l'épée temporelle et spirituelle, de par l'autorité et le pouvoir de Dieu ». Kervyn de Lettenhove etc. p. 19.

jour de ce jubilé, le pape paraît en public revêtu des insignes de l'autorité temporelle, comme des insignes de l'autorité spirituelle. Un héraut tenant deux glaives, placé à ses côtés, répétait à haute voix : « Voici les deux glaives; tu vois ici, Pierre, ton successeur; et toi, Christ, auteur de notre salut, regarde ton vicaire. *Ecce duo gladii; hic vides, Petre, successorem tuum; tu, salutifer Christe, cerne vicarium tuum* [1]. »

C'est l'apogée : les pompes de l'an 1300, l'affluence des fidèles, l'éclat incomparable qui entoure le pape, le poussent à affirmer avec une énergie chaque jour plus grande ce qu'il regarde comme son droit. A plusieurs reprises, il revient sur l'idée qu'il est au-dessus de tous les mortels, y compris les rois et l'Empereur. Il déclare par une constitution « qu'il porte tous les droits dans sa poitrine [2] ». De fait, en avril 1301, il se proclame juge de l'élection impériale; en octobre de la même année, à propos de l'élection de Ladislas de Bohême comme roi de Hongrie, il écrit ces paroles où l'on ne peut se défendre de constater quelque exaltation [3] : « Le pontife romain, établi par Dieu au-dessus des rois et des royaumes, dans l'Eglise militante est le chef suprême de la hiérarchie; il a le principat sur tous les mortels; assis sur le trône du jugement, il prononce ses sentences avec tranquillité et de son regard il dissipe tout mal [4] ».

En cette année 1301, le pape avait dépêché au roi de

1. Baillet, p. 70. Pour le récit de ces faits, voir Rocquain, *La Papauté au Moyen Age, Étude sur Boniface VIII*, p. 254-257 et *La Cour de Rome*, t. II, p. 290.

2. « Omnia jura in scrinio pectoris sui censetur habere. » *Sext. Decretal.*, l. I, tit. II, 1.

3. C'est l'opinion de M. Rocquain et elle me paraît fondée.

4. « Romanus pontifex super reges et regna constitutus a Deo, in Ecclesia militanti *hierarcha summus existit* et super omnes mortales obtinens principatum sedensque in solio judicii, cum tranquillitate judicat et suo intuitu dissipat omne malum. » 17 octobre 1301. Raynaldi, *Ann. eccl.*, an. 1301, n° 7.

France l'évêque de Pamiers, Bernard de Saisset, pour entamer des négociations au sujet de la croisade, obtenir de Philippe la mise en liberté du comte de Flandre, enfin défendre à ce prince de se servir pour autre chose que pour la guerre sainte des décimes levés sur le clergé, et de percevoir au profit du trésor royal les revenus des sièges vacants [1]. L'ambassadeur, déjà odieux au roi, bientôt impliqué dans une conspiration, avait été jugé par le Conseil du roi et remis à la garde de l'évêque de Narbonne, sans le consentement du chef de l'Église.

Le 4 décembre 1301 [2], Boniface VIII convoquait à Rome pour le 1er novembre 1302 les principaux membres du clergé de France, en vue d'aviser « *à la conservation des libertés de l'Église, à la correction du roi, et au bon gouvernement du royaume* [3]. » Dans la bulle *Ausculta fili*, il rappelait au roi que par son baptême il était entré dans l'Église et que l'Église n'avait qu'un chef, le pape, vicaire de Jésus-Christ ; il proclamait de nouveau le droit du pontife romain sur les royaumes et sur les princes : « *Constituit nos enim Deus, licet insufficientibus meritis, super reges et regna, imposito nobis jugo apostolicae servitutis, ad evellendum, destruendum, disperdendum, dissipandum, ædificandum, atque plantandum* ; » il reprochait au prince son mauvais gouvernement : « *gravas subditos, ecclesiasticas sæcularesve personas opprimis et affligis, necnon pares, comites et barones, aliosque nobiles, et universitates ac populum dicti regni multosque diversis angustiis scandalisas....* » Enfin, en des termes assurément regrettables, il attaquait personnellement les conseil-

1. Sponde, *Ann. eccl.*, an 1301, n° 5.

2. A cette date, cinq bulles furent simultanément adressées au roi de France. Dupuy, *Preuves*, p. 42-54.

3. Bulle *Ante promotionem*, adressée aux docteurs, chapitres, etc. Dupuy, *Preuves*, p. 53 ; Raynaldi *Ann. eccl.*, an. 1301 ; Duboulay, *Histoire de l'Université de Paris*, t. IV, p. 11.

lers du roi, qu'il appelait irrévérencieusement, par allusion au surnom de Philippe, les ministres de l'idole *Bel*; il les accusait de tromper le prince, de l'induire à des actes détestables, et de s'engraisser des larmes des pauvres [1].

Au point de vue doctrinal, la bulle *Ausculta fili* ne contenait rien qui pût surprendre Philippe le Bel, car il savait bien qu'en tant que baptisé et faisant partie de l'Église, il était soumis au pape; d'autre part, elle ne formulait, dans l'ordre temporel, aucune revendication théorique précise; tous les termes, au contraire, pouvaient s'interpréter dans le sens d'une subordination purement religieuse; et on ne saurait trop admirer à ce propos comme l'Esprit-Saint guide la pensée et la main du Pontife suprême; même, dans l'emportement de la lutte la plus ardente, il ne lui échappe pas une parole qui puisse créer un précédent doctrinal dangereux. En fait, la bulle *Ausculta fili*, comme la bulle *Ante promotionem* (celle qui appelait à Rome les principaux du clergé), constituaient l'intervention la plus catégorique dans les affaires du royaume de France.

Philippe le Bel résolut d'en appeler à son peuple et de convoquer les États Généraux. Pour séduire l'opinion, il substitua à la bulle *Ausculta fili* une fausse bulle, injurieuse et brutale, d'où tous les griefs, que l'on pouvait juger trop vrais, étaient soigneusement éliminés. La royauté allait opposer sa doctrine à celle de la Papauté.

Le 10 avril 1302, l'assemblée se réunit à Notre-Dame de Paris. Le chancelier Pierre Flotte prépara les voies à son maître par un discours habile et perfide où il mit en

1. Cette Bulle a été publiée *in extenso*. Elle se trouve mutilée dans les Registres du Vatican, Clément V ayant consenti à faire effacer toute la partie relative à Philippe le Bel, depuis les mots : « *Sane, fili cur ita dixerim* », jusqu'à : « *Ad haec ne terrae sanctae negocium.....* », c'est-à-dire plus des cinq septièmes de cette bulle qui est fort longue; il ne reste que le préambule et l'appel final à la croisade.

lumière le danger que la cour de Rome faisait courir au royaume. Puis Philippe se leva. Il n'osa pas pourtant demander directement aux États leur avis sur la conduite à tenir à l'égard du chef de l'Église. Il leur posa cette question d'allure fort étrange, voire incompréhensible à qui n'admettrait pas, comme nous, que le Saint-Siège avait réellement tenté de se proclamer le chef de la hiérarchie féodale : « De qui tenez-vous vos fiefs ? » « Du roi ! » répondirent tout d'une voix les nobles présents. « Nos prédécesseurs, dit alors le monarque, se sont emparés du royaume de France en en chassant les barbares, et depuis ils l'ont toujours tenu de Dieu seul jusqu'à ce jour. Nous, leur successeur, nous voulons le conserver de la même façon et par les mêmes moyens, et nous sommes résolu à tout exposer, la fortune comme la vie, pour sauvegarder pleine et entière l'indépendance du royaume : aussi ceux qui s'opposeront à ce dessein, les considérerons-nous comme les ennemis du royaume et comme les nôtres personnels ». Il demanda ensuite aux trois ordres *conseil et aide*. Le chroniqueur Bernard Gui a parfaitement vu le détour employé par Philippe le Bel, quand, après avoir dit « consilium et auxilium ab eisdem contra *omnem hominem* petiturus », il ajoute comme entre parenthèses, « specialiter autem contra papam Bonifacium *intentio* ferebatur. » *Auxilium et consilium*, ce sont les expressions féodales : le suzerain menacé appelle ses « hommes » non point à délibérer mais à lui accorder l'aide et le conseil qu'ils lui doivent. Bernard Gui continue : « *Fitque rumor magnus in toto regno, turbatio cordium et confusio rerum* ». C'est qu'en effet, pour la première fois, les vassaux et sujets du roi de France se trouvent pris entre deux devoirs dont l'un les lie envers leur suzerain et souverain, devoir très strict, et l'autre qui les lie, à tout le moins en tant que fidèles, envers le pontife romain, devoir également strict. On réclame

d'eux quelque chose contre leur conscience et ce quelque chose ils ne peuvent pas le refuser. La noblesse et le tiers-état protestèrent de leur amour pour l'indépendance de la couronne, et cela d'autant plus vivement que leur porte-parole fut un membre de la famille royale, Robert d'Artois. Quant au clergé, il hésita, fit des réserves, qu'accueillirent de violents murmures, et finit par écrire au pape une lettre embarrassée où il demandait la permission de ne pas répondre à la convocation du Saint-Siège : « *Multi autem qui videbantur esse columnæ Ecclesiæ, metu aut odio, aut quocunque motu alio sunt concussi et pauci inventi sunt qui constanter steterunt in aperto*, » écrit encore notre historien Bernard Gui [1]. On ne donna d'ailleurs à personne le temps de la réflexion, car la session des États ne dura que quelques heures.

La défaite de l'armée royale et de la chevalerie française à Courtrai (2 juillet 1302) enhardit le pape et ceux des membres du clergé français qui désiraient au fond lui obéir. Quatre archevêques, trente-cinq évêques et six abbés se rendirent à Rome le 1er novembre 1302; il est fort probable que dans leur assemblée on prépara la fameuse bulle *Unam sanctam* qui porte la date du 18 novembre.

Avant la crise suprême qui allait consommer par la violence l'abaissement de la papauté, celle-ci résumait toute sa doctrine sur la supériorité de la puissance spirituelle.

La bulle *Unam sanctam* établissait d'abord, à l'aide de plusieurs comparaisons tirées de la Bible, que l'Église est une et ne peut avoir qu'un chef. Elle invoquait

1. *Hist. Fr.* t. XXI, c. 713. L'analyse et la traduction de la lettre du clergé, et de celles de la noblesse et du tiers aux Cardinaux se trouvent dans Baillet, p. 125-137, qui est le plus complet sur cette période; l'abbé Christophe, t. I, *pièces justificatives*, n° 5, donne le texte de la lettre du clergé.

ensuite la célèbre métaphore des deux glaives, populaire depuis saint Bernard, de qui elle empruntait à peu près les paroles [1]. « L'Évangile nous apprend qu'il y a dans l'Église et dans la puissance de l'Église deux glaives, le spirituel et le temporel ; *in hac ejusque potestate duos esse gladios, spiritualem videlicet et temporalem.* En effet, quand les apôtres ont dit : Il y a deux glaives ici, — ici, c'est-à-dire dans l'Église — à la parole des apôtres, le Seigneur n'a pas répondu : C'est trop, mais, c'est assez. *Nam dicentibus apostolis, ecce gladii duo hic, in Ecclesia scilicet, cum apostoli loquerentur, non respondit Dominus nimis esse, sed satis.* Certes celui qui nie que le glaive temporel soit en la puissance de Pierre, ne comprend pas exactement le sens de la parole du Seigneur disant : *Remets ton glaive dans le fourreau.* Donc l'un et l'autre glaives, sont dans la puissance de l'Église, le spirituel et le temporel ; mais celui-ci doit être tiré

1. Cette comparaison paraît avoir été employée pour la première fois par Geoffroy de Vendôme, contemporain d'Yves de Chartres (évêque de 1091 à 1115) *Biblioth. Patrum*, t. XXI, p. 61, 2e col. ; cf. Gosselin, *Pouvoir du Pape au moyen âge*, p. 551. Mais c'est saint Bernard qui l'a popularisée par ce passage du *De Consideratione*, lib. IV, cap. 3 : « Aggredere eos (Romanos contumaces) sed verbo, non ferro. Quid te denuo usurpare gladium tentes, quem semel jussus es ponere in vaginam ? Quem tamen qui tuum negat, non satis mihi videtur attendere verbum Domini dicentis sic : *Converte gladium tuum in vaginam.* Tuus ergo et ipse, tuo forsitan nutu, etsi non tua manu evaginandus. Alioquin si nullomodo ad te pertineret et is, dicentibus apostolis : *Ecce gladii duo hic*, non respondisset Dominus, *Satis est*; sed *Nimis est.* Uterque ergo Ecclesiae, et spiritualis scilicet gladius, et materialis, sed is quidem pro Ecclesia ille vero et ab Ecclesia exerendus ; ille sacerdotis, is militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis et jussum imperatoris ; et de hoc alias egimus. » Assurément, cette application du texte évangélique nous paraît bizarre et d'une exégèse déraisonnable. Elle l'était beaucoup moins dans un temps où tout s'exprimait par *symboles* et où l'on voyait des symboles partout. Ce symbolisme mystico-politique n'est pas beaucoup plus étrange que le symbolisme mystico artistique dont, tout récemment, la *Cathédrale* de Huysmans a révélé l'existence et le secret au grand public.

pour l'Église, celui-là par l'Église, l'un par la main des prêtres, l'autre par la main des rois et des hommes d'armes, mais à la volonté et du consentement du prêtre, *ad nutum et patientiam sacerdotis*. Cependant il faut que le glaive soit subordonné au glaive, et que l'autorité temporelle soit subordonnée à la puissance spirituelle. *Oportet autem gladium esse sub gladio, et temporalem auctoritatem spirituali subjici potestati*. Car l'apôtre dit : « *Non est potestas nisi a Deo* », il n'y a pas de puissance qui ne vienne de Dieu ; mais ce qui est est ordonné par Dieu ; or cet ordre n'existerait point, si le glaive n'était subordonné au glaive, et en tant qu'inférieur ramené par un terme moyen à l'autorité suprême : *non autem ordinata essent, nisi gladius esset sub gladio, et tanquam inferior reduceretur per alium in suprema. Nam secundum beatum Dionysium, lex Divinitatis est, infima per media in suprema reduci* [1] ».

« Il faut donc reconnaître, disait alors la bulle, que la puissance spirituelle l'emporte autant sur la puissance terrestre, en dignité et en noblesse, que les choses spirituelles l'emportent sur les choses temporelles. »

« Au témoignage de la Vérité, il appartient à la puissance spirituelle d'instituer la temporelle et de la juger si elle n'est pas bonne. Ainsi se vérifie, touchant l'Église et la puissance ecclésiastique l'oracle de Jérémie : *Je vous ai établi aujourd'hui sur les nations et sur les royaumes*, etc. Si donc la puissance temporelle s'égare, elle sera jugée par la puissance spirituelle ; si la puissance spirituelle s'égare, l'inférieure sera jugée par la supérieure et si c'est la puissance suprême, par Dieu seul : *ergo si deviat terrena*

1. On voit que la bulle abandonne ici le texte même de l'*Épître aux Romains* qui porte : quae autem sunt a Deo *ordinatae* sunt, pour invoquer le principe philosophique bien connu et la fameuse règle de saint Denys.

potestas, judicabitur a potestate spirituali, sed si deviat spiritualis minor a superiori : si vero suprema, a solo Deo ».

Boniface VIII affirmait ensuite que cette puissance conférée à l'Église n'était pas d'origine humaine, mais plutôt d'origine divine, puisqu'elle avait été donnée par le Christ à saint Pierre et à ses successeurs, lorsqu'il lui avait dit : « *Tout ce que vous lierez, etc.* ».

Par conséquent résister à cette puissance, c'est résister à Dieu lui-même, et si l'on nie la subordination d'une puissance par rapport à l'autre, on tombe dans l'hérésie manichéenne des deux principes.

La conclusion dogmatique de la bulle *Unam sanctam* était ainsi formulée : « *Porro subesse romano pontifici omnem humanam creaturam declaramus, diffinimus, dicimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis* ».

On a souvent fait remarquer combien cette conclusion, la seule partie de la bulle qui soit proprement de foi, est générale et susceptible de s'accorder même avec les interprétations les plus mitigées de la doctrine de l'Église sur sa puissance temporelle [1].

1. La constitution *Unam sanctam* a été insérée dans le CORPUS JURIS CANON. *Extrav. comm.* I, 8. On la trouve dans DUPUY, *Preuves*, p. 54 ; dans DUBOULLAY, t. IV, p. 36 ; dans l'abbé CHRISTOPHE, t. 1, *pièces justificatives*, n° 6 ; etc. Baillet en a donné un commentaire fort gallican (p. 206) ; l'abbé Gosselin, d'accord avec Fénelon, l'a expliquée dans le sens du pouvoir directif, et déclarée contraire au système théologique dit du *droit divin*, p. 569-576 ; MARTENS soutient (*Das Vaticanum und Bonifaz VIII*, 1888) qu'on peut croire que la conclusion dogmatique porte uniquement sur le pouvoir spirituel ; mais si l'on compare ce document aux précédents et à la bulle *Rem non novam* du 13 août 1303, on ne peut avoir aucune espèce de doute sur l'intention du pape de proclamer une certaine subordination du temporel au spirituel. On sait que l'abbé MURY, suivant un certain nombre de travaux allemands, avait soutenu dans la *Revue des questions historiques* en 1879 (t. XXVI, p. 91-130) que la bulle *Unam sanctam* était apocryphe ; il a dû abandonner cette opinion (même *Revue*, juillet 1887), après avoir vu de ses yeux la bulle dans le Régeste de Boniface VIII. Il est faux que Benoît XI et Clément V soient revenus sur la doctrine de la bulle *Unam sanc-*

Pour en finir avec les prétentions de Boniface VIII, Philippe le Bel résolut de recourir à la violence ; et, dès qu'il sut qu'il était question de l'excommunier, il prépara le coup de main qui devait s'exécuter six mois plus tard à Anagni [1].

Alors le pape se tourna vers celui que depuis si longtemps il combattait en Allemagne, vers Albert d'Autriche ; il reconnut Albert comme empereur, et le détacha de l'alliance française. Dans l'acte par lequel il confirmait le choix des électeurs, il proclamait une fois de plus cette organisation féodale de la chrétienté en vertu de laquelle il pouvait se dire le premier dans l'ordre temporel, comme dans l'ordre spirituel : « Que les Français en rabattent de leur superbe, eux qui prétendent ne pas reconnaître de supérieur ; ils mentent car de droit ils sont et doivent être subordonnés au Roi des Romains et à l'Empereur : *nec insurgat hic superbia gallicana quæ dicit quod non recognoscit superiorem. Mentiuntur quia de jure sunt et esse debent sub Rege romano et Imperatore* ».

Par les actes les plus positifs, le pape exerça ces revendications théoriques. La bulle *Juxta verbum*, du 31 mai 1303, ordonna aux nobles, aux églises, aux ordres de Citeaux, de l'Hôpital, du Temple, de Calatrava, des Chevaliers teutoniques, aux communes des métropoles de Lyon, de Tarentaise, d'Embrun, de Besançon, d'Aix, d'Arles et de Vienne, de la Bourgogne, de la Lorraine,

tam ; Clément V a simplement déclaré que le pape n'entendait rien ajouter à la subordination du roi ou du royaume de France, telle qu'elle était avant la définition.

1. Le 12 mars 1303, Philippe le Bel convoqua la première assemblée du Louvre où Nogaret reproduisit les pires attaques des Colonna contre Boniface VIII et réclama sa déposition et son incarcération ; dès le 7 mai, Nogaret avait reçu sa mission « *ad certas partes pro quibusdam negotiis* ». M. Renan a démontré dans son étude sur Nogaret (*Revue des Deux Mondes*, 1872) qu'il s'agissait déjà de préparer l'enlèvement de Boniface VIII.

du Barrois, du Dauphiné, de la Provence, du comté de Forcalquier et de la principauté d'Orange, du royaume d'Arles, de rompre les liens de vassalité et d'obéissance qu'ils avaient pu contracter au détriment de l'Empereur et les délia des serments de fidélité qu'ils avaient pu prêter au roi de France. C'était détruire d'un seul coup les résultats, si appréciables, de la politique habile et heureuse, suivie depuis des années par Philippe le Bel à l'égard de l'Empire[1].

Un duel à mort s'engagea entre le monarque et le pontife ; par les plus hideuses calomnies, par une pression exercée sans la moindre pudeur sur les membres du clergé, le roi poursuivit la déposition et l'internement du Pape ; jamais, au dire même de ses ennemis, Boniface ne fut plus grand, plus maître de lui, plus digne de la cause qu'il incarnait ; l'âme de Grégoire VII semblait avoir passé en lui. Combien les temps étaient changés ! Au lieu du drame de Canossa, on eut le drame d'Anagni.

Le chef de l'Église avait résolu d'user enfin de l'arme redoutable et dernière que lui tenait en réserve l'arsenal épuisé du pouvoir temporel. La bulle *Super Petri solio*, qui excommuniait le roi de France, le déclarait incapable de régner et déliait ses sujets [2] de leur serment de fidélité, devait être affichée le 8 septembre à Anagni ; mais, dès le 7, Boniface VIII était prisonnier de Nogaret ; un mois plus tard, il était mort, brisé.

*
* *

Après le court pontificat de Benoît XI, la papauté, en la

1. Le traité de Vaucouleurs, de 1299, qui reconnaissait tous ces progrès de la suzeraineté du roi de France dans l'ancienne Lotharingie avait été le prix de l'appui par Philippe le Bel à Albert d'Autriche. Cf. Paul Fournier, *Le royaume d'Arles*, p. 309-323. Sur l'acte de Boniface VIII, *ibid.*, p. 322.

2. *Vassales et fideles.*

personne de Clément V devint française et fit amende honorable à Philippe le Bel [1] ; bientôt elle s'installa à Avignon, sous l'œil du roi de France. Elle n'abandonna pas pour cela sa doctrine ; au milieu des plus douloureuses concessions de la défaite, Clément V, comme naguère Boniface VIII dans les ardeurs de la lutte, ne trahit point par une parole la cause de la vérité ; bien plus, on vit la papauté maintenir non seulement le fond permanent de ses exigences temporelles, mais jusqu'à leur forme traditionnelle ; l'Empereur se retrouva l'adversaire ; affirmer à son égard la supériorité du Pontife n'était-ce pas, sans blesser le roi de France, sauvegarder tout le principe, puisque le maître du Saint-Empire demeurait, théoriquement, le chef de la hiérarchie politique et le premier des princes [2].

Au surplus, les rois eux-mêmes et leurs légistes continuaient, chaque fois que leur intérêt personnel se trouvait en jeu, à encourager les papes à user de leur vieux droit. Ne vit-on pas Philippe le Bel, après la mort d'Albert d'Autriche, rechercher l'appui de Clément en faveur de Charles de Valois ? Pierre Dubois, le farouche pamphlétaire qui demandait la suppression totale du pouvoir temporel et la confiscation du patrimoine de Saint-Pierre, ne conseillait-il pas au roi son maître, en un mémoire secret, de se faire *créer* Empereur par le même pape qu'il voulait dépouiller ? Qui donc enfin devait pousser Clément V, Jean XXII, Benoît XII, à poursuivre de leurs sentences Henri de Luxembourg et Louis de Bavière, sinon le même Philippe le Bel et après lui Philippe VI [3] ?

1. Sur cette amende honorable faite par Clément V à Philippe le Bel et sur le procès longtemps poursuivi contre la mémoire de Boniface VIII, Renan et Luigi Tosti, quoique dans un esprit bien différent, s'expriment en termes à peu près identiques.

2. Cette idée est exprimée très clairement dans le *Songe du Vergier*.

3. Wenck, *Clemens VII und Heinrich VII*. Halle, 1882 ; — Müller,

Faut-il être surpris si, huit ans après l'attentat d'Anagni, le faible Clément V, dans la lettre où il confie à cinq cardinaux le soin de couronner l'empereur Henri VII, tient le superbe langage de Boniface VIII : « Jésus-Christ, le roi des rois, a donné à son Église une dignité d'un si incomparable éclat et lui a attribué en même temps une telle plénitude de puissance que son concours est nécessaire à l'élévation des plus grands princes et que c'est à elle qu'il appartient de consacrer leur autorité, comme ils ont eux-mêmes le devoir de lui obéir et de la servir[1]. »

Un an plus tard, dans le louable dessein de prévenir la guerre entre l'Empereur et le roi de Naples, il s'échappera jusqu'à dire que les deux princes sont liés à l'Église romaine par un *serment de fidélité*. A cette affirmation, Henri VII répondra par une énergique protestation en son nom et au nom de tous les empereurs qui l'avaient précédé[2]. Mais Clément V tiendra bon : à la mort de Henri, et lui-même presque à la veille de sortir de ce monde, il publiera, sur les rapports de l'Église romaine et de l'Empire, deux constitutions des plus hardies qu'avaient soigneusement préparées deux canonistes à son service[3].

Der Kampf Ludwigs des Bayern mit der römischen Kurie, 2 vol. 1879-1880; — Hœfler, *Kaiserthum und Papstthum*; — O. Lorenz, *Kaiserwahl und Papstwahl*; — Abbé Christophe, *op. cit.*, tomes I et II; — Zeller, *Histoire d'Allemagne*, t. VI; — Rocquain, *op. cit.*, t. II; — A. Leroux, *Recherches critiques sur les relations politiques de la France avec l'Allemagne*, Paris, 1882; — et surtout Paul Fournier, *Le royaume d'Arles*, chap. X, XI et XII.

1. Raynaldi, *Ann. Eccl.* an. 1311 (18 juin 1311).

2. Baluze, *Vitae pap. Aven.* t. II, p. 206; — Lettre de Henri VII aux cardinaux, août 1312. — Theiner, *Cod. dipl. dom. temp*, t. I, p. 458.

3. P. Gachon. *Etude sur le manuscrit G 1036 des archives départementales de la Lozère : pièces relatives au débat du pape Clément V avec l'empereur Henri VII.* Montpellier, 1894. Cf. Bulletin critique du 15 décembre 1897, important arcicle de M. Paul Fournier; — Rocquain, *op. cit.*, t. II, p. 357.

Dans la première qui était, disait-il, un avertissement aux futurs rois des Romains et aux futurs empereurs, il déclarait que les serments prêtés par Henri VII, avant comme après son couronnement, étaient de véritables serments de fidélité et devaient être réputés pour tels [1].

Dans la seconde, la bulle *Pastoralis* du 14 mars 1314, il proclamait à la fois la supériorité effective du Saint-Siège sur l'Empire et l'indépendance de certaines nations par rapport à l'empereur [2]. Après avoir rappelé que Robert, vassal de l'Église romaine et résidant dans le royaume de Naples, non dans l'Empire, n'était pas justiciable de Henri VII, il annulait en ces termes la sentence rendue contre ce prince : « Nous l'annulons en vertu de la suprématie incontestable que le Saint-Siège possède sur l'Empire, du droit qui appartient au chef de l'Église d'administrer l'Empire durant la vacance, et par cette plénitude de puissance que le successeur de Pierre a reçue de Jésus-Christ, Roi des rois et Seigneur des seigneurs [3]. » C'était déclarer qu'il n'y avait au monde qu'une monarchie universelle, celle du Pape.

Ainsi mourut en affirmant les doctrines de Grégoire IX et d'Innocent IV l'humble protégé du vainqueur de Boniface VIII.

Jean XXII qui lui succéda commença par s'interposer, comme le plus puissant des Papes, dans toutes les que-

1. Clémentines, liv. II, tit. IX *de Jurejurando*. c. 1.

2. « On remarquera notamment (dans le mémoire des canonistes) à côté de l'affirmation de l'universelle souveraineté du pape la dénégation très ferme de l'universelle domination de l'empereur. C'était du temps du vieil Empire romain qu'on pouvait dire *quod Imperator dominus mundi est*; encore cette antique monarchie avait-elle ses limites, à plus forte raison en est-il de même maintenant qu'existent des nations indépendantes, celle de France et d'Espagne, soumises à des chefs nationaux, couronnés par l'Église qui ne relèvent en rien de l'Empire. L'existence des États particuliers est opposée comme un argument irréfutable. » Paul Fournier, *Bulletin critique*, 15 décembre 1897.

3. Clémentines, liv. II, tit. XI, *de Sententia et re judicata*, c. 2.

relles qui divisaient les souverains, menaçant d'excommunication le roi de Sicile et le roi d'Écosse, sommant Édouard II d'Angleterre de payer le tribut à l'Église romaine, exigeant que les deux compétiteurs à la couronne impériale, Frédéric d'Autriche et Louis de Bavière, résignassent tout pouvoir, et, comme l'un et l'autre refusaient de soumettre leurs droits à l'examen du pontife, allant jusqu'à déclarer la vacance de l'Empire [1]. En Italie, le pape confirmait la nomination de Robert de Naples en tant que vicaire impérial, et enjoignait à tous ceux qui tenaient leurs charges du défunt empereur de les abandonner sous peine d'excommunication et d'interdit. En fait donc, aussi bien qu'en droit, Jean XXII s'attribuait l'exercice de la puissance impériale.

Lorsque Louis de Bavière, vainqueur à Mühldorf de Frédéric d'Autriche, se prépara à répondre à l'appel des gibelins d'Italie, le Souverain Pontife contesta de nouveau son titre par la bulle du 9 octobre 1323 et profita de la circonstance pour rappeler une fois encore que le Saint-Siège était juge de l'élection à l'Empire ; il somma Louis de se désister dans les trois mois du gouvernement, et, cassant tout serment de fidélité, il enjoignit à tous de refuser l'obéissance à l'illégitime souverain.

Le souvenir de Philippe le Bel était trop vivant pour qu'il n'inspirât pas au successeur des Henri IV et des Frédéric II la pensée de l'imiter ; Louis de Bavière était bien loin d'égaler en puissance le redoutable adversaire de Boniface VIII ; il prit cependant la même attitude ; comme lui, il fit appel à l'opinion ; déjà commençait à s'ancrer dans nombre d'esprits l'idée de l'absolue séparation de l'ordre spirituel et de l'ordre temporel.

A la suite de la diète de Nuremberg, en décembre 1323,

1. Müller, *Der Kampf Ludwigs des Bayern mit der römischen Kurie*, t. I, p. 28.

l'empereur lançait un manifeste par lequel il déclarait que le roi des Romains élu et couronné aux lieux traditionnels exerçait *ipso facto* les prérogatives de sa charge. Élu de la sorte, il ne pouvait être qualifié d'usurpateur; l'Empire n'était pas vacant. D'ailleurs il n'appartenait pas au pape d'examiner l'élection, surtout quand aucun appel ne lui avait été porté. Ce manifeste était soutenu par un libelle, où les prétentions politiques du pape étaient vivement attaquées; on y montrait les droits des électeurs annulés par son intervention et l'on s'élevait avec force contre l'idée que le pape pût gouverner l'Empire pendant la vacance du trône.

Le 11 juillet 1324, Jean XXII déclarait Louis déchu de tous droits et notifiait la sentence aux princes de la chrétienté. Un second manifeste de l'empereur, également répandu partout, attaqua le pape avec fureur et réclama la convocation d'un Concile général. N'était-ce pas la reproduction même du conflit de Boniface VIII et de Philippe le Bel?

Jean suscita partout des ennemis au roi des Romains, excita la guerre en Allemagne et voulut faire élire empereur le roi de France, Charles IV, qui ne refusa pas de se prêter à ce dessein.

Les partisans de Louis se serrèrent autour de lui; sa réconciliation avec Frédéric d'Autriche lui en attira de nouveaux; tous les adversaires du pape, — des Franciscains en grand nombre, — vinrent à l'empereur et se chargèrent de défendre sa cause, qui par l'épée, qui par la parole et par la plume. A la diète de Trente, des évêques laissèrent qualifier d'hérétique « *le prêtre Jean.* »

Alors, le pape déclara Louis de Bavière hérétique convaincu, le priva, non plus seulement de ses dignités, mais de ses biens meubles et immeubles, et menaça tous ceux qui lui prêteraient assistance des châtiments réservés aux fauteurs et défenseurs d'hérétiques (octobre 1327).

Le 7 janvier 1328, Louis de Bavière entrait à Rome; il voulait tenir sa couronne du peuple qu'il convoquait au Capitole; deux évêques, à Saint-Pierre, lui donnaient l'onction sainte; Sciarra Colonna, l'insulteur de Boniface VIII, lui posait la couronne sur la tête au nom du peuple romain! A Jean XXII qui annulait son couronnement et ses actes il opposait une accusation de lèse-majesté et d'hérésie; en plein Saint-Pierre il lisait son impériale sentence : « Seul nous possédons la puissance temporelle, laquelle nous tenons tout entière de l'élection, sans avoir besoin que cette élection ait été confirmée par qui que ce soit. Chargé à ce titre de la protection de l'Église dont nous rendrons compte à Dieu, nous avons résolu d'user contre Jacques de Cahors (Jean XXII) de l'autorité qui nous a été remise, en suivant l'exemple de l'empereur Otton Ier qui, avec le clergé et le peuple de Rome, déposa le pape Jean XXII et fit ordonner un autre pape. En conséquence et parce que ledit Jacques a été convaincu d'hérésie pour ses écrits sur la pauvreté parfaite et de lèse-majesté pour ses procédures contre l'Empire, nous le déposons de l'évêché de Rome aux termes de cette sentence, donnée de l'assentiment et à la requête du clergé et du peuple romains, de nos barons et prélats allemands et italiens, ainsi que de plusieurs autres fidèles et le soumettons à la puissance séculière de nos officiers pour être puni comme hérétique, nous réservant de pourvoir incessamment Rome et l'Église d'un pasteur catholique (avril 1328) ». Un mois plus tard, le Frère mineur Pierre de Corbière était élevé en face de Jean XXII. De combien les scènes de Notre-Dame et du Louvre se trouvaient dépassées!

Mais la défaite n'était pas loin; avant la fin de 1329, Louis de Bavière avait perdu toute l'Italie; Rome avait fait sa soumission; les Franciscains se décidaient à déposer leur général condamné, Michel de Césène; et l'anti-

pape lui-même, conduit à Avignon, abjurait son erreur entre les mains de Jean XXII. Jamais pourtant, malgré ses efforts, Jean XXII ne put déposséder de l'Allemagne le prince qui avait tant osé.

Au même moment, en décembre 1329, avait lieu devant le roi Philippe VI, le fameux tournoi oratoire qui mettait aux prises les deux puissances spirituelle et temporelle : les champions étaient Pierre de Cugnières, Pierre Roger, archevêque élu de Sens, Pierre Bertrandi, évêque d'Autun. Le premier, parlant au nom du roi dont il était conseiller, prenait pour texte ces paroles de l'Évangile : *Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu*, et fondait sur ces paroles l'entière distinction des choses spirituelles et des choses temporelles, attribuant les premières aux prélats, les secondes au roi et aux barons.

L'archevêque de Sens protestait que tout ce qu'il allait dire n'était point pour subir un jugement, mais seulement pour informer la conscience du roi et des assistants. Il prenait pour texte : *Craignez Dieu et honorez le Roi*. Il convenait de la distinction des deux puissances ; mais sur ce que saint Pierre dit : *Soyez soumis à toute créature humaine*, il répondait que cette soumission n'était pas de devoir. Autrement, disait-il, il s'ensuivrait que tout évêque devrait être soumis à la plus pauvre vieille qui fût à Paris, puisque c'est une créature humaine. L'archevêque entreprenait ensuite de montrer que la juridiction temporelle n'est point incompatible en une même personne avec la spirituelle, ce qu'il établissait à l'aide d'un grand nombre d'exemples tirés de l'Ancien Testament, tels que ceux de Moïse, d'Aaron, de Samuel. Puis il soutenait la doctrine de la Bulle *Quia vir reprobus* que le pape avait depuis peu publiée sur le domaine d Jésus-Christ et montrait que Jésus-Christ, même comme homme, avait eu l'une et l'autre puissance. Or, ajoutait-il, saint Pierre les avait eues aussi, puisque Jésus-Christ l'avait institué

son vicaire : le Prince des apôtres n'avait-il pas en effet condamné Ananie et Saphire pour larcin et mensonge ? Quant à l'allégorie des deux glaives, Pierre Roger la retournait contre Pierre de Cugnières qui l'avait invoquée pour établir la distinction des deux puissances.

L'évêque d'Autun, sur qui devait porter tout le poids de la discussion particulière relative aux juridictions ecclésiastiques, se borna, en thèse générale, à reprendre les arguments de l'archevêque de Sens.

Ce débat plus retentissant qu'utile si l'on se place au point de vue législatif, acheva cependant de familiariser les Français avec les idées et les formules chères aux deux partis. Il fut comme le type réel de cette dispute entre le clerc et le chevalier qui, cinquante plus tard, remplira un écrit fameux, le *Songe du Vergier* [1].

Benoît XII eût fait la paix avec Louis de Bavière, qui la demandait avec instance, si la politique du roi de France n'eût, par une intervention énergique, traversé ses desseins bienveillants. Comme Philippe le Bel, Louis invoqua sa noblesse et son clergé. L'archevêque de Mayence et ses suffragants, à la suite d'une réunion tenue à Spire, au mois de mars 1338, adressèrent au Souverain Pontife une sorte de manifeste où, se plaignant d'une hostilité qui avait trop duré, ils ne craignirent pas d'accuser Benoît de vouloir la ruine de l'Empire. Bien plus, tous les électeurs, à l'exception du roi de Bohême, assemblés à Rense le 16 juillet, s'engagèrent à défendre « l'honneur, les droits et les libertés de l'Empire » ; ils signifièrent en outre par un écrit public qu'à partir du moment où il avait été élu le roi des Romains avait le droit d'exercer toutes les fonctions et dignités de sa charge. Le 8 août, au cours de la diète de Francfort, en présence du roi d'Angleterre

1. *Libertés de l'Église gallicane*, t. I. p. 19. — Fleury, *Histoire ecclésiastique*, t. XIX, p. 452-463.

et des princes allemands, Louis de Bavière déclara solennellement *que la juridiction de l'Église romaine et celle de l'Empire étaient deux choses distinctes, et que le pape n'ayant aucun droit sur le temporel, les censures portées contre lui par Jean XXII étaient nulles.* Par une seconde déclaration, il affirmait que le pouvoir impérial ne relevait que de Dieu et qu'après l'élection il n'était nul besoin de confirmation : « *Ex sola electione est rex verax et imperator nominandus... nec papae... approbatione indiget vel consensu* [1]. »

Pour la première fois, une loi publiée dans une diète brisait les liens qui avaient si longtemps uni l'Empire au Saint-Siège. L'empereur proclamait son indépendance comme l'avait fait trente-cinq ans auparavant le roi de France. Dans la fièvre de ses revendications, n'allait-il pas bientôt, oublieux lui-même de la distinction qu'il avait posée entre le spirituel et le temporel, prononcer un divorce et accorder deux dispenses de mariage, sous prétexte qu'un empereur chrétien ne saurait avoir moins de droits qu'un empereur païen?

Rien de ce qui avait été détruit à Rense et à Francfort ne devait se relever. Lorsque Clément VI eût repris à l'égard de Louis de Bavière la vigoureuse et rude politique de Jean XXII, lorsqu'aux soumissions vraies ou feintes du monarque vieilli, il eût fait cette réponse « que le prince devait non seulement se reconnaître coupable des hérésies et des erreurs à lui imputées, mais renoncer à l'Empire, pour ne le recouvrer, s'il y avait lieu, que par la volonté du Saint-Siège, et se remettre, lui, ses enfants, ses états héréditaires et tous ses biens entre les mains du chef de l'Église, lorsqu'enfin le Pontife eut proclamé de nouveau les traditionnelles relations du Saint-Empire et de la Papauté, une nouvelle diète, convoquée à Francfort,

1. Rocquain, *op. cit.*, t. II, p. 453.

déclara, d'une voix unanime, que les conditions du pape devaient être rejetées et qu'il faudrait résister si la cour d'Avignon les maintenait (septembre 1344).

En vain, après la mort inopinée de Louis de Bavière, le candidat du pape, Charles de Luxembourg, élu depuis trois mois, fut accepté par presque tout l'Empire : Clément VI ne put obtenir des princes et des villes qui avaient naguère soutenu Louis une amende honorable de leur conduite et la promesse de ne reconnaître à l'avenir aucun empereur dont l'élection n'eût été approuvée par le Souverain Pontife [1] ; l'opinion publique était si montée que la légende se répandait, parmi les gens du peuple, que Frédéric II allait revenir pour réformer l'Église et défendre l'État [2].

Douze ans ne s'étaient pas écoulés que l'empereur Charles IV promulguait le célèbre édit qui, sous le nom de *Bulle d'Or*, devait demeurer pendant des siècles, la constitution de l'Empire germanique ; le droit de décerner la couronne impériale était réservé à sept électeurs ; pendant la vacance du trône, l'exercice du pouvoir était confié, pour le nord, au duc de Saxe, pour le midi, au comte palatin du Rhin ; pas la moindre mention n'était faite des prétentions de la cour de Rome à confirmer l'élection et à gouverner l'empire vacant ; le pape n'était même pas nommé dans la *Bulle d'Or*. Bientôt même,

1. Voir dans Raynaldi, *Ann. Eccl.*, an. 1348, n° 15, la formule que Clément VI voulut imposer aux partisans de Louis. Cf. Rocquain, *op. cit.*, t. II, p. 486.

2. « Un grand nombre d'hommes de races diverses ou plutôt de toutes races, écrit un contemporain, Jean de Winterthur, affirment ouvertement que l'Empereur Frédéric II va revenir plus puissant que jamais.... Il est nécessaire qu'il vienne, disent-ils ; c'est un décret de la Providence qu'il en soit ainsi. » Johan. Vitodur, *Chron. 1246-1348*. Ed. Wyss. Zurich 1856. Cf. Huillard-Bréholles, *Vie de Pierre de la Vigne*, p. 235 et Rocquain, t. II, p. 497.

Charles IV réclamait d'Innocent VI l'abolition des constitutions de Clément V sur le serment impérial [1].

En Allemagne donc, aussi bien qu'en France, les droits du Saint-Siège en matière temporelle furent répudiés, l'indépendance du prince et celle de la nation proclamées. Dans les deux pays, le haut clergé avait peu à peu identifié sa cause avec celle du chef de l'État [2] ; encore quelque temps et les Églises de chaque pays, unies autour du prince, feront grise mine au pape ; ce sera le gallicanisme, le régalisme si l'on veut, en attendant, pour le siècle suivant, la séparation totale d'un nouveau tiers de la chrétienté d'avec la chaire du Pontife romain.

Paris.

(*A suivre.*) ALFRED BAUDRILLART.

1. RAYNALDI, *Ann. Eccl.*, an. 1357, n° 11. ZELLER, *Histoire d'Allemagne*, t. VI, p. 392.

2. En France, on le verra sous Philippe VI et sous Charles V ; en Allemagne, dès 1358, les archevêques de Trèves, Cologne et Mayence organisent la résistance aux exigences fiscales de la cour pontificale ; ils marchent d'accord avec les princes à la diète de Mayence de 1359.

LE TÉMOIGNAGE DE JEAN-BAPTISTE

JEAN, I, 28-34.

II

Le lendemain il[1] vit Jésus qui venait à lui, et il dit : « Voici l'agneau de Dieu, qui[2] ôte le péché du monde. C'est lui dont j'ai dit : Après moi vient un homme qui est passé devant moi, parce qu'il était avant moi. Et moi, je ne le connaissais pas ; mais c'est pour qu'il fût révélé à Israël que je suis venu baptisant dans l'eau. » Et Jean rendit témoignage en disant : « J'ai vu le Saint-Esprit descendre du ciel, comme une colombe, et il est demeuré sur lui. Et moi, je ne le connaissais pas ; mais celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau, celui-là m'a dit : Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et demeurer, c'est lui qui baptise dans le Saint-Esprit. Et j'ai vu, et j'ai témoigné qu'il est le Fils de Dieu ».

La démarche du sanhédrin n'est pas datée, si ce n'est par l'indication qui se trouve au début de ce paragraphe, dans lequel on doit voir le couronnement du précédent. La légation se présenta devant Jean-Baptiste la veille du jour où le Sauveur lui-même parut au bord du Jourdain. C'est ce jour-là qui est vraiment la date initiale de l'Évangile ; c'est d'après ce jour et non d'après le précédent qu'on datera la vocation des disciples[3], le miracle de Cana[4], et toute la suite de l'histoire évangélique. Il y

1. Le texte reçu (ὁ Ἰωάννης) et la Vulgate (Joannes) suppléent le sujet.
2. La Vulgate répète « ecce » devant « qui tollit peccatum mundi ».
3. JEAN, I, 35, 44.
4. JEAN, II, 1.

aura lieu de discuter plus tard la portée réelle de ces données chronologiques. Leur convergence au point où Jésus rencontre Jean-Baptiste est assez significative et montre bien quel est, dans la pensée de l'auteur, le moment précis où commence l'Évangile du Verbe incarné.

Jean voit Jésus qui vient à lui. D'où vient-il et pourquoi se présente-t-il ainsi devant le Précurseur ? L'évangéliste ne le dit pas, et la plupart des commentateurs sont fort embarrassés. Origène [1] admet que Jésus vient pour se faire baptiser. Chrysostome et beaucoup d'autres interprètes anciens supposent que le Christ n'arrive pas de Galilée, mais du désert où il s'est retiré après le baptême ; Jésus *revient* pour que Jean puisse lui rendre témoignage et que les témoins de son baptême ne croient pas qu'il a été baptisé comme pécheur [2]. Rien de plus facile à expliquer que cette divergence d'opinions, qui se rencontre aussi chez les commentateurs modernes. Origène a cru devoir suivre la ligne historique du quatrième Évangile et y ramener les Synoptiques. Chrysostome a pensé devoir adopter la ligne des Synoptiques et y ramener le quatrième Évangile. On peut dire que la précision chronologique de saint Jean n'aurait aucune raison d'être si la rencontre de Jésus avec le Précurseur n'était pas la première, le moment où Jésus entre dans l'exercice de son rôle messianique : dans ce cas, pour que les Synoptiques ne se trouvent pas en contradiction avec les données johanniques, ou bien il faut déclarer, avec Origène, que les Évangiles ne concordent pas réellement dans la lettre [3]

1. *Op. cit.*, VI, 50 (Brooke, I, 170).

2. « Probabilis conjectura, nulla praesertim se ostendente probabiliore. » Maldonat, II, 437.

3. Origène se moque un peu de l'embarras où se trouvent ceux qui n'admettent pas τὰ τέσσαρα εὐαγγέλια εἶναι ἀληθὲς αὐτῶν οὐκ ἐν τοῖς σωματικοῖς χαρακτῆρσιν. *Op. cit.*, X, 3 (Brooke, I, 185). Il est vrai qu'on peut critiquer également la manière dont il établit lui-même l'accord en esprit.

mais en esprit et placer en dehors du cadre historique la tentation et le séjour au désert, ou bien renvoyer ces faits après le premier séjour de Jésus à Jérusalem[1], nonobstant la résistance que la chronologie du quatrième Évangile oppose toujours à l'hypothèse, et la contradiction où on se met avec les Synoptiques, qui ne permettent pas de renvoyer si tard la tentation du Christ. Mais on peut dire aussi, et avec plus de raison, que le séjour au désert et la tentation ne doivent pas être regardés comme un récit allégorique ou légendaire, ni séparés du baptême : dans ce cas, pour se mettre en règle avec la chronologie johannique, comme le quatrième Évangile ne dit pas positivement que Jean ait baptisé le Sauveur, on suppose que le baptême et la tentation avaient eu lieu avant la rencontre où Jean-Baptiste témoigna que Jésus était l'agneau de Dieu, et même avant l'ambassade des Juifs, sauf à laisser suspendu en l'air le commencement de l'histoire évangélique et à considérer comme non avenu le parallélisme incontestable qui existe entre le récit de l'ambassade dans saint Jean et l'analyse de la prédication du Baptiste dans les Synoptiques, entre le récit du témoignage concernant l'agneau de Dieu et la descente du Saint-Esprit, d'une part, et, d'autre part, la description du baptême. Saint Jean Chrysostome pensait remédier en partie à la difficulté en supposant que « le lendemain », au commencement de notre morceau, est le lendemain du quarantième jour que Jésus passa au désert. Cette conjecture par trop arbitraire est maintenant abandonnée. Il est par trop clair que le « lendemain » en question est le lendemain du jour dont saint Jean vient de parler, non le lendemain de la quarantaine dont parlent les Synoptiques. La plupart des interprètes modernes, orthodoxes ou rationalistes, placent le baptême et la tentation en

1. Au temps indiqué par Jean, iii, 22. Hypothèse de Hengstenberg. Renan adopte une combinaison analogue dans sa *Vie de Jésus*.

dehors du cadre johannique, et reconnaissent que ces faits ont été volontairement négligés, comme purement humains, par l'évangéliste soucieux de montrer la divinité du Christ[1] Baur[2] est allé plus loin : selon lui le baptême n'est pas supposé, mais il est supprimé ; la mise en scène du quatrième Evangile n'a aucune réalité, la venue de Jésus n'étant qu'un artifice littéraire pour amener le discours de Jean, et le tout devant remplacer le baptême des Synoptiques. Au point de vue critique, cette opinion n'est pas facilement réfutable pour ceux qui n'admettent pas l'équivalence du récit johannique avec celui des Synoptiques : si l'auteur du quatrième Évangile a fait exprès de commencer son histoire après le baptême, pour n'avoir pas à le raconter, n'est-on pas autorisé à soupçonner qu'il a voulu le faire oublier? Aussi peut-on voir beaucoup de ceux qui adhèrent à l'opinion commune sur le rapport de notre récit avec celui des premiers Évangiles, accepter en même temps la conclusion de Baur sur le caractère fictif de la scène décrite par saint Jean. En effet, si Jésus ne vient pas pour être baptisé, il ne vient que pour fournir à Jean l'occasion de parler. Le récit, tel qu'on le comprend, ne suggère pas d'autre idée, et il suggère en même temps l'idée qu'une telle intention ne peut convenir qu'à l'évangéliste, non à Jésus lui-même; or, si l'intention de la démarche appartient à l'évangéliste, la démarche elle-même s'évanouit, et l'on se trouve seulement en face du discours que l'évangéliste fait tenir au Précurseur. Les autres motifs qu'on a prêtés à Jésus ne

1. « Dum totus nimirum in eo erat, ut quibuscumque posset non suspectis testimoniis Christi probaret divinitatem, et quasi dum altius ad divina contendit, humana sublimis praetervolat. Humanum erat a Joanne sicut unum de turba aliquem baptizari; humanum jejunare; humanum a diabolo tentari, et ab eo huc illuc circumduci; haec Joannes praetermisit. » MALDONAT, II, 436.

2. *Krit. Untersuchungen über die canon. Evangelien* (1847), 103.

soutiennent pas l'examen : on a supposé que Jésus venait prendre congé du Baptiste, mais il sera encore près de lui le lendemain ; qu'il venait recruter des disciples autour du Précurseur, mais, les jours suivants, ce sont les disciples qui s'attachent à lui, sans qu'il les cherche. Tout cela est purement conjectural, et, pour autant qu'il s'agit d'interpréter le récit johannique, entièrement superflu. L'évangéliste n'a signalé la rencontre de Jésus avec Jean que pour marquer l'occasion du témoignage rendu par ce dernier. Le motif qui a conduit le Sauveur ne le préoccupe pas ; car, à son point de vue théologique, il n'en connaît pas d'autre que la nécessité providentielle du fait. C'est ailleurs qu'il en faut chercher les circonstances et l'explication historiques. Ici le témoignage est tout ; le fait du baptême est secondaire, ou plutôt il est de nulle importance ; on ne peut pas dire qu'il soit renvoyé à une époque antérieure, car il est surtout renvoyé à l'arrière-plan du récit ; on n'a pas le moindre indice que l'auteur le place réellement avant la scène qu'il rapporte, et tout invite au contraire à prendre cette scène pour une explication autorisée de ce qu'on lit dans les Synoptiques touchant le baptême du Sauveur et sa consécration comme Messie. Les deux tableaux ne sont pas faits pour être démembrés et rajustés en un seul ; ils sont complets en eux-mêmes et représentent comme deux vues d'un même objet, prises de points différents et inégalement éloignés. On perd son temps à vouloir reconstituer par des coupures et des sutures aussi arbitraires les unes que les autres les circonstances matérielles de la première rencontre de Jésus avec Jean-Baptiste. Ces circonstances, à peine indiquées dans les Synoptiques, deviennent imperceptibles dans saint Jean, qui les regarde déjà, comme nous le faisons nous-même, à travers la relation de ses prédécesseurs et n'en retient que le trait le plus général, la venue de Jésus, pour y rattacher l'argument qu'il fonde

sur le témoignage du Baptiste. A serrer de trop près la lettre on se heurte à des contradictions insolubles : si Jésus est déjà baptisé, s'il est présent quand la légation des Juifs arrive auprès de Jean, pourquoi Jean ne le proclame-t-il pas Messie devant tous, puisqu'il sait déjà tout ce qu'il dira le lendemain devant ses disciples ? La vraie raison est que l'évangéliste, avec un sens très juste de l'histoire, résume d'abord et interprète le témoignage de Jean dans la période qui précède le baptême, alors qu'il ne connaît pas personnellement le Sauveur : lui faire dire un mot de Jésus serait aller contre la tradition la plus authentique. Si Jean paraît beaucoup mieux instruit le lendemain, c'est que le lendemain correspond à la rencontre effective du Messie avec son précurseur. Le rapport du jour au lendemain pourrait bien marquer le lien logique de deux situations, plutôt que leur succession dans l'espace de quarante-huit heures. Tout en alléguant et développant le témoignage de Jean, l'évangéliste s'abstient soigneusement de dire que le Précurseur ait engagé ses disciples à suivre Jésus : c'est que dans ce cas encore, le respect de l'histoire ne lui permettait pas d'affirmer que Jean eût exhorté positivement ses disciples à le quitter pour s'attacher au nouveau Maître. Ne croyons donc pas que notre auteur ait voulu nous raconter tout ce qui se passa lorsque « Jésus vint » à Jean-Baptiste et contentons-nous de recueillir le témoignage du Précurseur.

Jean dit : « Voici l'agneau de Dieu, qui ôte le péché du monde [1]. » Ces paroles s'adressent à l'entourage, sans doute aux disciples du Précurseur, qui peut maintenant désigner personnellement le Messie, puisque le Messie est devant lui. Le mot « voici » n'implique pas, dans la bouche de Jean, un retour sur lui-même, comme s'il disait : « Ce n'est pas moi qui suis l'agneau de Dieu, c'est

1. Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου.

lui ». Déjà le lecteur est édifié sur le rôle de Jean. Toute son attention est dirigée maintenant vers celui qui doit venir. On le lui montre, en le désignant par une formule qu'il est censé devoir comprendre sans autre explication. « L'agneau de Dieu », en effet, est supposé connu; et pourtant les commentateurs ne s'accordent pas tout à fait sur le sens de cette formule. On a pensé aux victimes expiatoires des sacrifices légaux, parmi lesquelles figuraient les agneaux [1]; mais les agneaux n'étaient pas les seules victimes; ils n'avaient pas dans ces sacrifices une place privilégiée, et l'innocence de l'animal [2] ne suffirait pas à en expliquer le choix, car les chevreaux ne sont pas non plus de très grands coupables. D'ailleurs, il ne s'agit pas d'un agneau quelconque, mais de « l'agneau » par excellence, « l'agneau de Dieu ». C'est pourquoi l'idée de l'agneau pascal a trouvé d'assez nombreux partisans [3] : elle est à écarter cependant, car l'agneau pascal n'était pas conçu comme une victime expiatoire. L'allusion se rapporte à la description du serviteur de Iahvé [4], que le prophète compare à « la brebis conduite à la boucherie », à « l'agneau muet devant celui qui le tond ». Ce rapprochement est familier à saint Jean, qui, dans l'Apocalypse, présente le Christ sous la figure d'un agneau immolé [5]. La comparaison ne porte pas directement sur le caractère de victime qui appartient à l'agneau dans les sacrifices mosaïques, mais sur la patience de l'homme de douleurs, dont la mort est agréée de Dieu et sert de rançon pour les pécheurs. Toutefois l'idée de victime n'est pas absente, puisque le juste souffrant est comparé à un agneau qu'on

1. Origène, s. Thomas, etc.
2. S. Augustin, s. Thomas, etc.
3. S. Chrysostome et beaucoup d'exégètes modernes.
4. Is. LIII, 7; cf. JÉR. XI, 19. Rapprochement indiqué déjà par Origène et les anciens commentateurs.
5. AP. V, 6, 12; XIII, 8. Cf. I PIER. I, 19.

sacrifie, et que la même comparaison s'applique à Jésus dans la pensée de l'évangéliste ; si même on tient compte de la coïncidence qui sera établie plus loin entre l'immolation rituelle de l'agneau pascal et la mort de Jésus, on sera tenté de supposer que le souvenir de l'agneau pascal n'est pas à exclure entièrement ; et pareillement l'idée de victime expiatoire se présente d'elle-même, puisque l'agneau « enlève le péché du monde » ; il ne l'ôte que pour l'avoir pris comme à sa charge et expié de son sang. Saint Jean dit : « l'agneau de Dieu », comme Isaïe « le serviteur de Iahvé » ; il ne s'agit pas précisément de l'agneau envoyé par Dieu, ni de l'agneau divin, ni de l'agneau offert à Dieu, bien que ces trois interprétations rentrent dans la notion johannique de l'Agneau. « L'Agneau » est à Dieu parce qu'il est le Fils de Dieu dans l'accomplissement douloureux de sa mission rédemptrice. « C'est lui qui ôte le péché du monde » : tandis que, dans Isaïe, le juste est représenté prenant sur soi les iniquités d'autrui [1], l'Agneau, dans saint Jean, les emporte, les fait disparaître [2]. On admet volontiers que l'idée du prophète est sous-entendue dans l'Évangile, l'Agneau n'enlevant le péché qu'en le prenant sur lui, en le portant. Il semble néanmoins que le mot « enlever » n'a pas été substitué sans intention au mot « porter ». Jamais saint Jean ne montre le péché pesant sur Jésus, mais toujours le péché refoulé par Jésus ; jamais il n'identifie son Christ au pécheur, par l'espèce de fiction légale où se complaît saint Paul [3]. L'Agneau expie le péché sans que le péché le touche seulement de son ombre. En ramenant dans la formule évangélique tout ce qui se

1. Is. LIII, 4 : « Nos maladies, il les a prises » (נשא ; LXX, φέρει,
Et nos douleurs, il les a portées » כבדם).
11. « Leurs iniquités, il les porte » יסבל, LXX, ἀνοίσει,

2. Le verbe αἴρειν, dans le style ordinaire de s. Jean, signifie « enlever, faire disparaître », non « porter, prendre sur soi ». Cf. I JEAN, III, 5.
3. Cf. ROM. VIII, 3.

trouve dans le passage parallèle d'Isaïe [1], on s'expose à y introduire une nuance de pensée que l'auteur avait mieux aimé laisser de côté. « Le péché du monde » désigne le péché en général, tout péché, non pas seulement le péché originel, comme l'ont pensé quelques commentateurs anciens [2]. L'emploi du présent montre que telle est la vocation providentielle de l'Agneau, sauver les hommes du péché en en détruisant l'empire par sa mort : on n'en doit pas conclure que le Baptiste ait la pensée tellement remplie de cette mort qu'il en parle comme d'un fait actuel, ou bien qu'il veuille marquer l'efficacité permanente du sacrifice de Jésus, ou son entrée dans le chemin qui mène à la croix, ou la responsabilité des péchés des hommes que le Sauveur aurait assumée en recevant le baptême. Toutes ces considérations sont prises à côté de l'idée que l'évangéliste veut exprimer.

La plupart des critiques modernes déclarent que Jean-Baptiste n'a pu tenir le langage qui lui est attribué en cet endroit. Ce sont, dit-on, les chrétiens qui ont appliqué au Messie la description du « serviteur de Iahvé », et Jésus sans doute leur en a le premier donné l'exemple ; mais Jean-Baptiste, gardant les opinions du messianisme vulgaire, n'a pas songé au Messie souffrant, ni exprimé une idée que Jésus n'a lui-même manifestée qu'après avoir vu par expérience la nécessité de sa mort [3]. Saint Paul [4] est le premier qui ait réfléchi sur la valeur expiatoire de la passion du Christ. Jean pensait au salut d'Israël et non à la rédemption du monde. Isaïe parlait du « péché du peuple », non du « péché du monde », de « douleurs supportées », non de « péchés enlevés », de

1. Holtzmann, *op. cit.*, 48; *Lehrbuch der neutestament. Theologie*, II, 478. Schanz, *op. cit.*, 120.
2. Cf. S. Thomas, *Summa theol.* 1a 2 ae. q. 82, a. 2.
3. Holtzmann, *Hand-Commentar z. N. T.* IV, 49.
4. I Cor. xv, 3.

mort salutaire, non de mort expiatrice. Il est facile de voir ce que l'Évangile ajoute à la prophétie, et comme ces additions, pour le fond et pour la forme, portent le cachet de l'évangéliste, c'est à celui-ci, non au Précurseur, qu'il convient de les attribuer. Ainsi raisonnent les critiques, même ceux qui admettent [1] que Jean a pu appliquer au Messie ce qui est dit du « Serviteur de Iahvé » dans le chapitre LIII d'Isaïe.

Tous ces arguments ne sont pas également concluants, mais on ne les écarte pas non plus tous en alléguant les lumières prophétiques dont Jean était favorisé, à moins de soutenir que ces lumières ont eu pour effet de donner à la pensée et au style du Précurseur un tour entièrement semblable à celui qui caractérise l'auteur du quatrième Évangile. Nous sommes assez mal renseignés sur la façon dont les scribes contemporains de Jean Baptiste et du Sauveur interprétaient le texte d'Isaïe, et nous ne savons pas si la conception messianique de Jean était toute populaire et juive. Un élément moral très important y était associé, puisque le baptême de Jean était un baptême de pénitence pour la rémission des péchés. Rien ne prouve que le Précurseur n'ait pas conçu le Messie comme le Juste qui porte les péchés avec les douleurs du peuple, et qui lui procure le salut. Ce que les Synoptiques nous apprennent de son attitude et de son enseignement ne favorise pas une telle hypothèse, mais ne l'exclut pas non plus d'une manière absolue. Dans Isaïe, la mort du Juste n'est pas présentée rigoureusement comme un sacrifice expiatoire ; mais elle ne l'est pas davantage dans le quatrième Évangile. Il est arbitraire et par trop subtil de supposer que Jean aurait été amené à voir en Jésus celui qui devait racheter le monde du péché, parce que Jésus avait demandé le baptême sans confesser de fautes. Mais

1. Cf. B. Weiss, *Leben Jesu* (3e éd.), I, 334-335.

il n'est pas plus raisonnable de contester que Jean ait pu attribuer au Messie au rôle essentiellement moral et compatible avec celui du Serviteur de Iahvé. Aurait-il pu avoir avec Jésus les relations qu'attestent les Évangiles, si son idée du royaume des cieux avait été tout autre que celle du Sauveur? Est-il bien sûr aussi que l'idée du Messie souffrant ne se soit offerte à Jésus qu'à la fin du ministère galiléen? On le suppose, parce que l'économie de l'histoire synoptique ne la fait apparaître qu'au moment à partir duquel cette idée dominera tous les discours et les démarches de Jésus. Mais n'a-t-elle pas existé, moins impérieuse et pourtant réelle, dès le commencement? L'histoire est toujours plus complexe qu'un témoignage historique pris à part. L'attente du royaume de Dieu était composée d'éléments divers qui se sont pour ainsi dire précipités dans l'Évangile sous une forme toute spirituelle. Ces éléments qui nous semblent disparates, tant qu'ils ne sont pas fondus dans les discours de Jésus, ont déjà pu être associés de manière ou d'autre dans la pensée de Jean-Baptiste. Autant il serait superflu de nier que l'auteur du quatrième Évangile ait donné la dernière forme au témoignage du Précurseur, autant il paraît hasardé d'affirmer que le fond même a été inventé de toutes pièces par l'évangéliste ou par la tradition qu'il représente.

Ce témoignage rendu en présence de Jésus est expressément rattaché à celui qui avait été exprimé avant sa venue. « C'est lui », remarque Jean, « c'est lui dont j'ai dit : Après moi vient un homme qui est passé devant moi, parce qu'il était avant moi. » La citation se trouve à peu près textuellement dans le prologue. Mais elle est déjà rapportée là comme résumant le témoignage public du Baptiste [1], en sorte que ce n'est pas en cet endroit qu'il

1. Voir *Revue*, II, 258-259.

faut chercher la référence historique de notre passage, ou pour mieux dire le texte visé par le narrateur. Ce texte ne paraît pas autre que la réponse de Jean aux pharisiens [1], bien qu'on y lise seulement une partie de la citation. La réponse est abrégée, et l'évangéliste a fait comme si le lecteur était à même de suppléer ce qu'il ne dit pas. Il est parfaitement inutile de supposer une circonstance, distincte de la précédente, où Jean-Baptiste aurait dit mot pour mot les paroles que l'évangéliste lui prête. Rien n'est plus étranger à la manière de l'auteur que ces scrupules d'exactitude. On ne conçoit pas d'ailleurs que l'évangéliste ait mis dans la bouche de Jean une référence à des paroles que lui-même n'aurait pas rapportées [2]. Pour mettre d'accord le premier témoignage avec la citation, on a interpolé la réponse de Jean aux pharisiens, et on lui fait dire [3] : « Moi, je baptise dans l'eau ; mais il y en a un au milieu de vous que vous ne connaissez pas. *C'est lui* qui vient après moi, *qui a été fait avant moi*, dont je ne suis pas digne de dénouer le cordon de soulier. » Le grec reçu et la Vulgate ont ces compléments, qui manquent dans les plus anciens et les meilleurs témoins. On a essayé vainement d'atténuer ainsi la liberté prise par l'écrivain à l'égard des matériaux qu'il emploie. Mieux vaut recueillir de cette liberté la leçon qui en découle pour l'interprétation du texte évangélique. Dans le discours tenu par Jean aux pharisiens, presque tout vient des Synoptiques, et la préexistence du Messie n'est pas indiquée : dans le discours de Jean à ses disciples, le discours précédent est censé reproduit, et la préexistence y est formulée en termes exprès. N'est-il pas évident que l'évangéliste se rend très bien compte de la substitution, au moins en ce qui regarde l'échange des formules, mais

1. Jean, I, 27.
2. Meyer-Weiss, *op. cit.*, 89.
3. Jean, I, 26-27. Cf. *Revue*, *supr.*, p. 44.

qu'il croit pouvoir remplacer, comme par leur équivalent théologique, les idées qui y étaient contenues ? Il ne dissimule pas sa méthode, et nous n'avons qu'à en constater l'application. Jean avait parlé de celui qui venait après lui, plus grand que lui. En se répétant, il explique, avec les idées et le style propres au quatrième Évangile, pourquoi « l'homme [1] » qui vient après lui est plus grand que lui, pourquoi il passe avant lui : c'est qu'il était avant lui, dès l'éternité [2].

La déclaration de Jean est autorisée par une révélation divine. Il ne connaissait pas le Messie, mais Dieu l'envoya pour que le Messie fût révélé à Israël. S'il est venu baptiser dans l'eau, c'est pour que le Messie se présentât devant lui à l'occasion de ce baptême, pour que Jean pût le connaître et le faire connaître. Un signe avait été indiqué au Précurseur. Le Seigneur, qui lui avait donné pour mission de baptiser dans l'eau, lui avait dit : « Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et demeurer, c'est lui qui baptise dans le Saint-Esprit. » Et Jean avait vu le Saint-Esprit descendre du ciel comme une colombe et demeurer sur Jésus. A cette marque il avait reconnu que Jésus était le Fils de Dieu, et c'est maintenant ce qu'il témoigne. Le baptême de Jésus, au lieu d'être raconté comme dans les Synoptiques, est ici rappelé, ou plutôt les circonstances miraculeuses du baptême, et non le baptême lui-même, sont alléguées comme le témoignage divin qui communique à la parole du Baptiste une certitude et une autorité irréfragables.

Par deux fois le Précurseur atteste qu'il ne connaissait

1. Les anciens commentateurs ont vu dans ce mot (ἀνήρ) l'humanité du Sauveur ou la perfection de son âge (Luc, iii, 23), etc. Maldonat, *op. cit.*, II, 438, reconnaît là un simple hébraïsme. Toutefois il peut y avoir dans l'emploi de ἀνήρ, préférablement à ἄνθρωπος, une nuance de respect.

2. Pour l'explication du jeu de mots, voir *Revue*, II, 257.

pas Jésus. Ce n'est pas du tout pour se mettre au même rang que les pharisiens dans le précédent tableau, c'est pour faire ressortir le caractère miraculeux de la reconnaissance et rehausser d'autant la valeur de son attestation. Mais Jean-Baptiste n'était-il pas assez proche parent de Jésus, d'après l'Évangile de Saint Luc? Et le premier Évangile ne fait-il pas entendre clairement que le Précurseur connaissait Jésus avant de le baptiser, puisqu'il aurait dû, disait-il, être baptisé par lui [1]? Des distinctions plus ou moins subtiles ont été proposées. Saint Augustin [2] s'efforce de prouver que Jean-Baptiste connaissait Jésus : il aurait ignoré seulement que le pouvoir de baptiser en esprit était réservé au Christ seul [3]. Mais le texte vise très directement la personne et non le ministère de Jésus. Saint Jean Chrysostome [4] admet que le Précurseur ne connaissait pas Jésus de visage, parce qu'il ne l'avait jamais vu avant le jour de son baptême; mais il savait que Jésus existait, qu'il était le Messie, et, en le voyant approcher, il connut par inspiration divine celui qui venait lui demander le baptême. Cependant Jean dit positivement qu'il ne connaissait pas Jésus avant que l'Esprit descendît sur lui en forme de colombe, et les Synoptiques placent la descente du Saint-Esprit au moment du baptême ou immédiatement après, mais non auparavant. Il ne faut pas dire que l'ignorance du Baptiste n'est affirmée que pour le moment de sa vocation, lorsque Dieu l'envoya baptiser, car on voit très bien par la suite que le signe lui a été donné pour qu'il reconnût Jésus et que, par conséquent, son ignorance est censée durer jusqu'au moment du baptême, ou plutôt jusqu'au moment où il voit le signe, la descente du Saint-Esprit et la co-

1. Matth. iii, 14-15.
2. *In Joan.* V.
3. Cf. S. Thomas, *S. th.* 3a, q. 64, a. 4.
4. *In Joan. hom.* 16.

lombe. Beaucoup d'interprètes anciens et modernes s'arrêtent à l'idée d'une connaissance imparfaite qui aurait reçu sa perfection au moment du baptême [1]. Jean avait reçu de Dieu la mission de préparer les voies au Messie déjà présent sur la terre ; quand il vit Jésus, il eut le pressentiment que c'était le Messie et refusa de le baptiser ; par la vision qui se produisit au moment du baptême, il acquit la certitude que Jésus était vraiment le Messie, qui devait baptiser les hommes dans le Saint-Esprit [2]. On dit aussi que Jean connaissait personnellement Jésus avant le baptême, mais qu'il ne le connaissait pas comme Messie [3]. Cette dernière hypothèse ne paraît pas plus acceptable que celle de saint Augustin. Quant à l'hypothèse des deux connaissances, on doit avouer qu'elle n'est aucunement appuyée par le texte du quatrième Évangile, qui oppose l'ignorance complète à la connaissance définitive. Que la transition ait été mieux ménagée dans la réalité, rien n'est plus vraisemblable. Mais on court grand risque de perdre son temps et sa peine à vouloir reconstituer, par la combinaison du récit de saint Mathieu avec celui de saint Jean, toute l'histoire réelle de la rencontre de Jésus avec son Précurseur. Aucune de ces deux relations n'a été conçue pour raconter les faits dans leur réalité matérielle, mais toutes les deux ont pour but de montrer le rapport dans lequel Jean se trouve à l'égard de Jésus, au point de vue de la christologie primitive. Un élément didactique s'introduit à côté de l'histoire et pénètre même dans la narration. Il n'est pas nécessaire d'accorder la mise en scène du quatrième Évangile avec celle du premier, comme s'il s'agissait de données également précises. Les données, d'un côté comme de l'autre,

1. C'est, sous une autre forme, l'hypothèse de s. Augustin.
2. Schanz, *op. cit.*, 122.
3. Meyer-Weiss, *op. cit.*, 92.

n'ont qu'une précision apparente, et, réunies ou séparées, ne nous apprennent pas tout ce que nous aurions besoin de savoir pour traiter historiquement le détail des relations qui ont existé entre le Sauveur et Jean-Baptiste. En pressant les termes du récit johannique, on pourrait croire que Jésus était tout à fait inconnu pour Jean avant la vision du baptême. Mais ces termes n'ont de rigueur qu'au point de vue théologique où se place l'évangéliste. La mission de Jean était subordonnée à celle de Jésus. Dès le commencement, Jean savait bien qu'il travaillait pour le Messie. Toutefois il n'acquit pas la certitude définitive que Jésus était le Messie, avant la vision racontée dans les Synoptiques. Les antécédents historiques de Jean et ceux de Jésus lui-même sont laissés de côté. Pourquoi voudrait-on interroger sur les circonstances réelles du baptême un auteur qui omet de dire que Jésus fut baptisé?

La mission du Précurseur n'avait qu'un objet : montrer à Israël le Messie que Dieu lui avait promis. A ce propos les commentateurs ne manquent pas de rappeler une tradition juive mentionnée dans saint Justin [1], d'après laquelle le Messie devait rester inconnu aux autres et à lui-même jusqu'à ce qu'il fut oint par Élie et révélé ainsi à tout le monde. L'analogie de cette tradition avec les récits évangéliques n'a pas besoin d'être indiquée, mais, pour le fond, elle existe surtout avec les Synoptiques et n'atteint même saint Jean que par leur intermédiaire. C'est dans les Synoptiques surtout que le baptême de Jésus apparaît comme une consécration messianique, une révélation qui se fait au Messie lui-même et au peuple [2], tandis que, dans saint Jean, l'acte consécratoire

1. *Dial. c. Tryph.*, 8. On relève particulièrement l'identité de formules employées par s. Justin : φανερόν πασι ποιήσῃ, et s. Jean : ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραήλ.

2. Cf. Marc, I, 10-11 : Jésus « voit » les cieux ouverts, et c'est à lui que s'adresse la voix céleste : « Tu es mon fils ». Dans Luc, III, 21, la scène se passe devant « tout le peuple ».

est passé sous silence, la vision céleste semble n'avoir lieu que pour le Précurseur, et la révélation du Messie se trouve contenue dans le témoignage que Jean rend à Jésus. Afin de rendre ce témoignage, Jean est venu baptiser dans l'eau. Cette façon de parler implique à la fois que le baptême était la fonction principale de Jean comme Précurseur, et qu'il a été l'occasion providentiellement déterminée de sa rencontre avec le Messie. L'évangéliste n'a donc pas voulu nier le baptême de Jésus. Son silence à l'égard du fait n'en est que plus significatif. Il est évident que, dans sa pensée, le baptême d'eau n'avait été pour Jésus qu'un incident sans portée, que le vrai baptême du Christ avait été la descente du Saint-Esprit, et qu'on pouvait sans inconvénient laisser le premier dans l'ombre en donnant au second plus de relief, sauf à revenir plus loin, dans le discours à Nicodème, sur le baptême d'eau, pour en marquer la nécessité et le rapport étroit avec le baptême de l'Esprit. On ne conçoit pas, d'ailleurs, qu'il ait pu croire, en se taisant, faire oublier un fait aussi célèbre dans la tradition apostolique et la croyance universelle des premiers chrétiens. Il s'est contenté de mettre en pleine lumière ses vues sur le baptême de Jésus. Le procédé reste assez hardi pour que les Aloges aient pu aisément s'en scandaliser [1], et les commentateurs de tous les siècles en être un peu déconcertés. Dans la perspective du quatrième Évangile, non seulement les miracles apocryphes des Évangiles de l'enfance ne sont pas soupçonnés [2], mais les récits mêmes de la naissance du Sauveur en saint Mathieu et en saint Luc ne sont pas considérés comme des manifestations du Christ. Ce n'est pas seulement parce que les faits, au moment où parle Jean-Baptiste, n'étaient connus que d'un tout petit

1. Voir *Revue*, I, 555-556.

2. Chrysostome, *In. Joan. hom.* 20. S. Thomas, *S. th.* 3a, q. 36, a. 4, ad 3, et q. 43, a. 3, ad 1.

nombre de personnes [1], c'est parce que l'évangéliste regarde comme principe de la révélation messianique la descente du Saint-Esprit sur Jésus et le témoignage de Jean.

La partie essentielle du témoignage est amenée par une sorte de reprise qui sollicite l'attention du lecteur : « Et Jean témoigna en disant ». Jean raconte ce que nous lisons dans les Synoptiques, la descente du Saint-Esprit, en forme de colombe, sur le Sauveur. Il dit avoir vu le Saint-Esprit descendant du ciel et il ajoute que le Saint-Esprit est resté sur Jésus. Le dernier membre de phrase ne peut plus s'entendre de la colombe. Le Saint-Esprit descendait sur Jésus pour rester avec lui, et il est resté. Il faut laisser débattre à ceux qui croient posséder les éléments nécessaires pour y répondre les questions relatives à la nature de la vision dont parle Jean-Baptiste et à celle de la colombe. En saint Marc la vision est pour Jésus, et la voix du Père s'adresse également à lui : on pourrait s'en tenir à l'idée d'une vision intérieure à laquelle Jean-Baptiste n'aurait pas eu de part. En saint Matthieu, la vision paraît être pour Jean, et la voix céleste est aussi pour lui, ou plutôt pour l'assistance, puisque, dans le récit, Jean connaît le Sauveur avant de le baptiser. En saint Luc, le peuple est présent ; il est dit que le Saint-Esprit « descendit sous une forme corporelle », ce qui paraît supposer un phénomène extérieur ; la voix céleste est pour Jésus. En saint Jean, la vision est pour le Baptiste, et la voix céleste est remplacée à la fois par la révélation particulière qui a été précédemment faite au Précurseur, et par le témoignage même que celui-ci rend après la vision au « Fils de Dieu ». Nonobstant les traits un peu matériels de la description dans saint Luc, tous les récits peuvent se ramener assez facilement à l'hypo-

1. Schanz, *op. cit.*, 123.

thèse d'une vision, et il n'est pas même indispensable de supposer à la colombe une réalité objective [1]. Mais, pour ce qui est du sujet de la vision, les récits accusent une double tendance, dont l'une très nettement accusée en saint Marc, consiste à rapporter la vision à Jésus, comme un élément de sa consécration messianique, et l'autre, non moins reconnaissable dans saint Jean, consiste à rapporter la vision au Baptiste, comme lui manifestant la dignité messianique de celui qu'il a baptisé. Les deux tendances apparaissent plus ou moins confondues en saint Matthieu et en saint Luc. On a conjecturé que l'Évangile primitif attribuait la vision à Jean ; l'embarras qui se remarque dans le récit de saint Matthieu [2] viendrait de ce que le rédacteur a combiné les données de la source apostolique avec celles du premier Évangile. Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, il serait contraire à la pensée de tous les textes de considérer la descente du Saint-Esprit comme un pur signe, qui n'impliquerait aucun effet surnaturel en Jésus lui-même, ou comme un effet surnaturel opéré en Jésus sans que Jean-Baptiste en eût actuellement connaissance. La consécration messianique

1. Les auteurs ecclésiastiques sont partagés ou se contredisent eux-mêmes à ce sujet, quoiqu'ils admettent généralement la réalité de la colombe ou la réalité extérieure de son image. Cf. s. Thomas, *Sent.* I, dist. 16, q. 1, a. 3, ad 3, pour la réalité de l'image, et *S. th.* 3a, q. 39, a. 7, pour la réalité de la colombe : « per ipsam veritatem columbae significatur veritas Spiritus sancti et effectuum ejus ». Origène interprète le récit comme un symbole : Ταῦτα δὲ πάντα, τὸ κατελθεῖν λέγω ἐξ οὐρανοῦ τὸ πνεῦμα ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν καὶ μεῖναι ἐπ' αὐτὸν, οἰκονομίας ἕνεκε γέγραπται, οὐ ἱστορικὴν διήγησιν ἔχοντα, ἀλλὰ θεωρίαν νοητήν. Brooke, II, 238.

2. Matth. III, 16 : « Et Jésus, étant baptisé, sortit aussitôt de l'eau ; et à ce moment les cieux s'ouvrirent, et il vit l'Esprit de Dieu descendant comme une colombe et venant sur lui » (Jésus). Dans le contexte actuel, le sujet qui « voit » ne peut être que Jésus ; mais ce serait par l'influence de Marc, à qui le rédacteur emprunte le commencement du verset. Dans la source apostolique, le voyant était Jean, à qui s'adresse la parole v. 17 : « Celui-ci est mon fils » etc. Meyer-Weiss, *Matthaeus*, 73.

du Sauveur [1] et le témoignage de Jean sont deux éléments de la catéchèse primitive concernant le baptême, et la tradition littéraire a fait valoir tantôt l'un tantôt l'autre de ces éléments, sans que l'un ou l'autre soit éliminé. Même dans le quatrième Évangile, où il semble que tout se ramène à une vision du Précurseur, on ne peut pas admettre que la descente du Saint-Esprit ne soit plus qu'un signe destiné à faire connaître le Messie. Qu'était-il besoin du Saint-Esprit pour servir de signe ? La colombe toute seule aurait bien rempli ce rôle. Or l'évangéliste n'a pas souci de la colombe, mais du Saint-Esprit, qui descend comme dans les Synoptiques, et qui, de plus, *reste* sur Jésus. Avec la doctrine du Logos, dit-on, le Saint-Esprit n'a plus aucune raison d'être ; c'est la tradition qui l'impose à l'auteur du quatrième Évangile ; logiquement il aurait dû dire que Jésus n'avait pas reçu et n'avait pas besoin de recevoir le Saint-Esprit pour lui-même [2]. Mais la logique dont on parle pourrait bien partir d'un faux principe. L'argument que le témoignage du Baptiste fournit à la messianité de Jésus, c'est-à-dire à l'incarnation du Verbe, n'est pas fondé sur la simple constatation d'un signe ; il est fondé sur la réalité même du signe dont il s'agit. C'est parce que Jean a vu le Saint-Esprit descendre et demeurer sur Jésus qu'il a pu certifier que Jésus était le Fils de Dieu. L'union permanente de l'esprit divin à l'humanité de Jésus fait le Christ et constitue sa filiation divine ; elle est le mode ou, si l'on veut, le symbole de l'incarnation. Sans qu'ils s'en aperçoivent, les commentateurs les plus soucieux de vérité historique introduisent dans la théologie de saint Jean une métaphysique abstraite et incolore, tandis que tout y est vivant et sensible. Le témoignage du Baptiste con-

1. Cf. Act. x, 38 : ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει.
2. Holtzmann, *op. cit.*, 50.

cernant la descente de l'Esprit sur Jésus n'est pas autre chose que le récit du baptême tel que le donne saint Marc, mais interprété par le théologien de l'incarnation.

Il n'est peut-être pas inutile d'observer que l'Esprit-Saint, dans la pensée de l'évangéliste, ne désigne pas, au moins directement, une personne divine, mais l'esprit divin dans son acception la plus générale, à peu près comme dans la narration synoptique du baptême, ou au commencement du récit de la tentation, quand il est dit que Jésus fut conduit par l'Esprit dans le désert. L'esprit divin est quelque chose de Dieu, sa vie, son influence, une communication de lui-même. Sans doute nous trouverons à la fin de l'Évangile plusieurs passages où l'esprit divin est personnifié; mais dans ceux qui nous occupent la personnification du Saint-Esprit n'a pas de relief, et, si l'on s'en tient au sens historique des textes, n'est pas indiquée. C'est pourquoi le critique n'est pas autrement tenu de répondre aux questions difficiles que les théologiens ont coutume de poser en cet endroit et qu'ils résolvent par la tradition au moins autant que par l'Écriture, à savoir dans quel rapport se trouvent l'incarnation du Verbe et la descente du Saint-Esprit, ce qu'il faut entendre par la permanence de l'Esprit en Jésus, pour autant que cette permanence indique une grâce distincte de ce que l'on appelle en théologie la grâce de l'union hypostatique. Le problème christologique ne se posait pas tout à fait en ces termes pour les historiens de l'Évangile, et beaucoup de distinctions que la théologie chrétienne a dû faire plus tard sont à peine marquées dans les textes du Nouveau Testament. Partout l'Esprit de Dieu est l'agent de la filiation divine de Jésus, mais la nature de son action et celle de la filiation ne sont pas présentées partout sous le même jour. Si l'on prend à part le second Évangile, Jésus sera le Messie, Fils de Dieu, parce qu'il a reçu au baptême l'esprit divin, et le

caractère métaphysique de sa filiation divine pourra à peine être soupçonné. Si l'on isole saint Mathieu et saint Luc, Jésus sera le Fils de Dieu parce qu'il est homme sans être né de l'homme, et la descente du Saint-Esprit apparaîtra comme un complément de la grâce première. Si l'on s'en tient au quatrième Évangile, d'après l'interprétation commune, Jésus sera le Fils de Dieu parce qu'il est le Verbe incarné, c'est-à-dire le Verbe éternel de Dieu, personnellement uni à l'humanité de Jésus depuis le premier instant de sa conception, et, cette idée une fois acquise, la conception virginale, la descente du Saint-Esprit se présenteront comme des grâces accessoires et supplémentaires ; cependant il semble que cette manière d'entendre le quatrième Évangile résulte d'une synthèse théologique parfaitement légitime en soi, mais qui n'est point affaire d'exégèse historique, et que la pensée de saint Jean se soit portée directement, comme celle de saint Marc, sur le moment de la descente du Saint-Esprit, avec cette différence que la sanctification de l'humanité du Christ consiste dans l'adoption de cette humanité par la personne divine du Verbe, laquelle est esprit en tant qu'elle est divine, et amène avec elle en Jésus la plénitude de l'Esprit saint. Par le fait qu'il est le Verbe incarné, Jésus est Fils de Dieu, le premier de ceux qui sont nés de l'Esprit, celui qui est l'Unique engendré, parce qu'il est seul le Verbe incarné, parce que à lui seul l'Esprit a été donné sans mesure [1]. On chercherait vainement dans le quatrième Évangile un regard sur l'existence de Jésus avant son baptême, un mot sur sa conception, sur sa naissance. Tout cela, et jusqu'au baptême d'eau, est comme n'existant pas pour l'évangéliste. L'Aîné des enfants de Dieu semble arriver à l'existence au moment où il reçoit, lui premier, le baptême de l'Esprit. Que cette per-

1. Jean, iii, 34-35.

spective ne soit pas à maintenir en dogme, il n'appartient pas au critique d'en décider. Mais il est aisé de voir pourquoi la théologie ne s'en est pas contentée, l'a complétée par saint Mathieu et saint Luc, et a fait coïncider l'incarnation du Verbe avec la conception de Jésus. La théorie johannique de l'incarnation domine l'histoire évangélique plutôt qu'elle n'y entre ; de là vient qu'elle n'implique pas, en un sens, de date précise et qu'elle devra recouvrir l'existence terrestre du Sauveur depuis son commencement. Dès qu'on veut en faire l'application logique à la vie de Jésus, il est impossible qu'un moment de cette vie reste en dehors de l'incarnation ; il est nécessaire que la formule : « le Verbe s'est fait chair » se vérifie dès le premier instant où Jésus existe dans l'humanité, dès l'instant même de sa conception. Par là l'union du Verbe à la nature humaine se trouvera expressément distinguée de la sanctification par l'Esprit, et la théologie tendra naturellement à anticiper cette sanctification, qui, pour être distincte de l'incarnation, n'en apparaît pas moins comme sa conséquence indispensable. Tandis que l'exégèse rationaliste, voyant dans la théologie de l'incarnation une théorie philosophique, sans application légitime à l'histoire, et se fondant uniquement sur le témoignage des Synoptiques, principalement de saint Marc, proclame que le baptême de Jésus marque le moment où il a pris entière conscience de sa vocation messianique, l'exégèse traditionnelle s'est presque habituée à ne plus voir dans ce fait, que l'occasion choisie par Jésus pour se manifester lui-même et instituer le baptême chrétien. Les textes résistent à ceux qui voudraient imposer en toute rigueur à l'histoire le schéma théologique, et l'on conçoit qu'un certain nombre d'exégètes catholiques ne laissent pas de soutenir, après les anciens Pères, que le baptême marque une date importante pour Jésus lui même, dans son développement intè-

rieur, et non seulement dans la manifestation extérieure de sa mission divine [1].

Dans le quatrième Évangile comme dans le premier, la comparaison de l'Esprit avec la colombe porte directement sur la manière de « descendre », mais on n'a pas pour cela le droit de substituer à la vision de la colombe celle d'une apparence lumineuse [2]. En ce cas, les évangélistes auraient d'autant moins hésité à parler de feu que la tradition associait l'idée du baptême de feu au baptême de l'esprit [3]. Une conception symbolique plus ou moins définie s'attachait certainement à cette comparaison de la colombe. La théologie rabbinique figurait sous l'image de cet oiseau l'Esprit de Dieu qui, au commencement de la Genèse, repose sur les eaux de chaos. C'est la même idée qui est au fond du récit évangélique. Quant à la raison dernière de ce symbolisme, il faut la chercher sans doute dans le caractère éminemment sacré que les anciens cultes sémitiques attribuaient à la colombe et qui lui a valu une place à part dans le rituel mosaïque. Les qualités morales d'innocence et de simplicité que l'antiquité lui attribuait ne doivent probablement pas entrer ici en ligne de compte, quoique les anciens interprètes aient pris plaisir à les développer [4].

1. Voir Schanz, *op. cit.*, 125. L'opinion commune des théologiens est exprimée dans ces paroles de s. Thomas, *S. th.* 3a, q. 6, a. 12 : « Christus, secundum quod homo, a primo instanti suae conceptionis fuit verus et plenus comprehensor. Unde in eo non potuit esse gratiae augmentum, sicut nec in aliis beatis, quorum gratia augeri non potest eo quod sunt in termino... Christus proficiebat, sapientia et gratia sicut et ætate, quia secundum processum aetatis *perfectiora opera* faciebat. » A l'égard des Pères, on suit la recommandation de Tolet (*ap.* Schanz, *loc. cit.*) : « Doctores sacri caute legendi sunt, dum versant et exponunt unctionem illam, de qua David Ps. 44..., docent hanc unctionem factam in baptismo, quando Spiritus sanctus super eum descendit. »

2. Meyer-Weiss, *Johannes*, 91.

3. Matth., iii, 11 ; Luc, iii, 16.

4. S. Thomas trouve à la colombe sept habitudes en rapport avec les

L'Esprit descendait sur Jésus pour y demeurer. La colombe est bientôt oubliée. L'évangéliste ne voit plus que l'esprit divin dont la colombe était le symbole, et il tient à faire savoir que l'Esprit resta sur Jésus. Il ne resta pas en Jésus, comme lui étant uni, observe un savant commentateur [1], mais il resta sur lui, comme dirrigé vers lui, agissant sur lui; d'où il résulte que l'Esprit n'est pas identifié à la colombe, dont l'apparition n'a été que momentanée; on en conclut aussi que le Verbe ne saurait être en aucune façon compris dans l'Esprit; le Verbe ne peut pas être l'Esprit, puisque le Verbe est devenu chair et qu'il baptise dans l'Esprit. Mais la substitution de l'Esprit au Verbe n'était pas si choquante pour la théologie des anciens que pour la nôtre. On lit dans l'homélie dite seconde Épitre de saint Clément : « Le Christ, notre Sauveur, qui était d'abord esprit, est devenu chair [2]. » C'est bien la même idée, et sauf le remplacement du Verbe par l'Esprit, ce sont les mêmes mots que dans la formule johannique : « Le Verbe s'est fait chair ». Saint Jean est tout pénétré de l'idée que « Dieu est esprit [3] », et le Verbe aussi est esprit puisqu'il est Dieu. Au sens impersonnel où l'évangéliste entend ordinairement le mot « esprit », dire que l'Esprit s'est fait chair était une manière un peu moins précise de signifier l'incarnation que si l'on employait le mot « Verbe »; mais s'il pouvait employer le mot Verbe dans la prologue, saint Jean se serait fait scrupule de s'en servir dans le corps de l'histoire évangélique, parce que

sept dons du Saint-Esprit, sans compter la simplicité qui en fait le modèle du candidat au baptême, la douceur par laquelle est signifiée la rémission des péchés, et l'esprit de société qui figure l'effet général du baptême, « qui est constructio ecclesiasticae unitatis ». *S. th.*, 3a, q. 39, a. 6, ad 4.

1. Meyer-Weiss, *op. cit.*, 92.

2. II Clem. 9 : Χριστὸς ὁ κύριος ὁ σώσας ἡμᾶς, ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ.

3. Jean, iv, 24.

ce mot n'avait pas d'attestation traditionnelle. C'était un terme savant, tandis que le mot « esprit » était un terme religieux et populaire. Est-il bien évident que la formule « l'esprit resta sur lui » ne conviendrait pas pour signifier la relation du Verbe avec l'humanité de Jésus? Elle convient si bien que l'évangéliste n'en avait pas d'autre à sa disposition pour exprimer en langage commun ce qu'il voulait faire entendre, à savoir l'union permanente du Verbe, esprit divin, avec l'humanité de Jésus, la prise de possession de l'humanité par la divinité, la direction imprimée par la divinité à l'humanité. La permanence de l'Esprit équivaut dans la pensée de l'évangéliste à ce que les théologiens appellent la grâce de l'union et la grâce de sanctification consécutive à l'union hypostatique. Si l'on s'en tient aux termes de l'évangéliste, l'humanité de Jésus est gouvernée par l'*Esprit*, et Jésus lui-même donnera le *Saint-Esprit*. Il y a une distinction marquée entre l'esprit qui demeure sur lui et l'esprit qu'il donnera. Cette distinction correspond en partie à celle que la théologie postérieure établit entre la seconde et la troisième personne de la Trinité, pour autant que l'esprit divin qui s'est fait chair en Jésus est le Verbe de Dieu et que l'esprit divin par la société duquel les fidèles seront instruits et fortifiés est proprement le Saint-Esprit.

A la descente de l'Esprit, Jean a reconnnu le Messie qui devait venir, parce que c'était justement le signe que Dieu lui avait indiqué, alors qu'il ignorait Jésus et sa mission. Et Jean atteste encore ce qu'il a vu, l'évangéliste ne l'ayant cité que comme témoin et ne se lassant pas d'invoquer son témoignage. « J'ai vu, dit Jean et j'ai témoigné qu'il est le Fils de Dieu. » Quel témoignage Jean a-t-il en vue? La déclaration qu'il a faite pour commencer, en désignant Jésus comme l'agneau de Dieu et le Messie qu'il avait lui-même annoncé, déclaration qui serait présentée comme ayant désormais valeur

de preuve [1]? Ou bien s'agit-il d'un témoignage rendu après l'évènement et qui serait rappelé sans avoir trouvé place dans le récit [2]? Les deux interprétations peuvent se soutenir d'après la lettre du texte, mais la première paraît de beaucoup la plus conforme à l'esprit de l'évangéliste. Jean multiplie ses assertions parce que l'auteur veut établir l'équivalence des définitions messianiques précédemment énoncées avec la dénomination traditionnelle de Fils de Dieu. Il n'est pas nécessaire de supposer un fait sous-entendu. La formule « Fils de Dieu » est choisie à dessein pour rejoindre la christologie synoptique. Jean-Baptiste l'emploie au sens reçu dans la tradition juive, et l'auteur tient à faire valoir cette signification, ce qui ne l'empêche pas d'attacher lui-même à la filiation divine de Jésus un sens plus profond. Pour lui, Jésus est le Fils de Dieu parce qu'il est le Verbe incarné. La conception purement métaphysique de la filiation, l'idée que le Verbe serait Fils en tant que Verbe, et sans égard à l'incarnation, ne ressort pas clairement du texte ; il ne semble pas, du moins, que l'évangéliste s'y arrête. Des témoins peu nombreux, mais très anciens et très importants, la version syriaque du Sinaï et celle de Cureton, le manuscrit Sinaïtique [3], lisent, au lieu du « Fils de Dieu », « l'élu de Dieu ». Le sens reste le même. Cette leçon occidentale n'est pas à dédaigner. Elle n'est pas influencée par les Synoptiques, où il est question du « fils bien aimé » [4] ; et la substitution du mot « élu » au mot « fils » est peut-être moins facile à concevoir que l'hypothèse contraire. Quoi qu'il en soit, la

1. Meyer-Weiss, *op. cit.*, 93.
2. Schanz, *op. cit.*, 126.
3. S. Ambroise connaît la leçon : « electus Dei » ; quelques mss. de l'ancienne Vulgate combinent les deux leçons : « electus filius Dei », ou « filius electus Dei », « Dei filius electus » ; il en est de même de la version syriaque charkléenne.
4. Luc, xxiii, 35, met l'expression « Christ élu de Dieu » dans la

déclaration de Jean remplace ici la voix céleste. Dieu a parlé à Jean pour le prévenir de la venue du Messie. Le Précurseur n'a plus besoin d'un nouvel avertissement et prononce lui-même les paroles décisives qui marquent la signification du baptême dans les Synoptiques. Il est évident que le quatrième Évangile ne suppose aucun témoin de la descente du Saint-Esprit, si ce n'est Jean-Baptiste. Sur ce point, il a dû suivre la tradition la plus ancienne, d'après laquelle on doit sans doute corriger l'impression que suggère le récit de saint Luc.

On ne peut contester que le second témoignage de Jean tienne ici la place du récit du baptême dans les Synoptiques. Mais, parce que l'évangéliste signale en même temps la venue de Jésus et l'attestation rendue par le Précurseur à la descente de l'Esprit comme à un fait accompli, la plupart des commentateurs ne voient pas la possibilité d'admettre que la descente de l'Esprit se rapporte, dans la pensée même de l'évangéliste, au jour marqué pour la démarche du Sauveur. On raisonne comme si le tableau qui nous est présenté avait le caractère d'une histoire, tandis qu'il a en réalité celui d'une argumentation. On voudrait trouver une place pour le baptême et la descente de l'Esprit, alors que le narrateur est visiblement étranger à toute préoccupation du détail historique. Pourquoi aurait-il eu soin de laisser un intervalle pour le baptême, puisqu'il jugeait à propos de passer le fait sous silence ? On objectera qu'il y a la descente de l'Esprit, que cette descente a eu lieu à un moment donné, que l'évangéliste aurait dû marquer ce moment entre l'arrivée de Jésus et le discours de Jean. Mais n'est-il pas évident que l'auteur n'a pas raconté lui-même la

bouche des Juifs qui se moquent de Jésus. Le rapport serait plutôt avec Is. XLII, 1, passage que l'évangéliste a pu avoir en vue en écrivant ce morceau.

descente de l'Esprit parce que le récit, pour être probant, devait être mis dans la bouche du témoin ? L'évangéliste est si loin de vouloir tout raconter, on pourrait presque dire de vouloir raconter quoi que ce soit, qu'il laisse Jésus à portée de vue du Précurseur sans dire pourquoi il venait, ce qu'il avait à faire avec Jean, et ce qui se passa réellement entre eux. Ce jour-là, disent gravement les interprètes, il ne se passa rien. Il faut avouer que ce n'est pas assez. Le récit johannique n'a pas été conçu pour encadrer l'histoire du baptême dans les Synoptiques, mais il en est le commentaire et l'explication théologique. Dire que Jésus n'a pas été baptisé le jour dont parle saint Jean est supposer que l'évangéliste attribue au baptême un jour déterminé, distinct du jour dont il parle, bien que ce jour soit pour lui le jour solennel de la rencontre du Sauveur avec Jean, et celui du témoignage rendu par Jean au Sauveur ; c'est priver de toute signification la démarche de Jésus, bien que sa venue ait visiblement dans l'Évangile johannique la même portée que dans les Synoptiques ; c'est demander à l'auteur de raconter la descente du Saint-Esprit, alors qu'il a voulu, pour un motif aisé à constater, la faire décrire par Jean ; c'est ne pas voir que l'évangéliste, au lieu de dégager nettement les circonstances du baptême, tient au contraire à les laisser dans l'ombre pour ne mettre en avant que la descente de l'Esprit, et qu'il n'a pas lui-même signalé ce fait parce qu'il ne le pouvait pas sans mentionner le baptême. L'histoire s'éclipse à moitié derrière la leçon qu'il en veut tirer ; mais la leçon ne doit pas nous induire à changer la place de l'histoire.

Neuilly-sur-Seine.

ALFRED LOISY.

DEUX CONTROVERSES

SUR LES ORIGINES DU DÉCRET DE GRATIEN

DEUXIÈME PARTIE

LA DATE DU DÉCRET DE GRATIEN

C'est une question controversée depuis longtemps que celle de savoir à quelle époque fut composé le *Décret*. Déjà les historiens anciens étaient en désaccord sur ce point. Au xve siècle saint Antonin de Florence, dans sa chronique, se borne à émettre l'opinion que le *Décret* a été composé avant 1150[1]. Un peu plus tard, Tritenheim, dans son traité *de scriptoribus ecclesiasticis*, adopte l'année 1120[2]; il est vrai que dans sa biographie des hommes illustres de l'Ordre de Saint-Benoit, il se rallie à l'année 1127[3]. Vers le même temps Hartmann Schedel, l'érudit bien connu de Nuremberg, proposait l'année 1149[4].

1. *Chronica*, Pars III^a, tit. XVIII, c. 6.

2. Ed. de Bâle, 1494, fol. 57. Trittenheim ajoute de Gratien : floruit sub Henrico IV°. Or l'empereur Henri IV régna de 1053 à la fin de 1105. Gratien vécut bien après son règne. Je ne puis m'expliquer cette erreur de Trittenheim que par l'importance qu'il attacha, à tort, à la date 1105 dans la formule qui suit le c. 31, C. II, Q. 6 (voir plus loin, p. 36). D'ailleurs Trittenheim semble se rectifier lui-même en ajoutant : *anno Domini MCXX*, ce qui rend son texte assez incohérent.

3. *De viris illustribus Ordinis S. Benedicti*, livre II, c. 113. Ici Trittenheim ajoute : Claruit anno 1130. Il y a donc sur ce point complet désaccord entre ses deux ouvrages.

4. *Opus de temporibus mundi*, Nuremberg, 1493, fol. 201, v^o.

Sigonio[1], au XVIe siècle, se déclare en faveur de l'année 1151[2]. Telle fut l'opinion suivie par Fabricius, dom Ceillier et beaucoup d'autres auteurs. Les *Correctores* romains du *Décret* de Gratien semblent se ranger à cet avis[3]. Cependant du Boulay, dans son *Histoire de l'Université de Paris*, hésite à prendre parti[4], tandis que Sarti, dans l'ouvrage qu'au siècle dernier il consacra aux professeurs de Bologne, se prononce pour l'année 1140[5].

L'accord ne règne pas davantage parmi les écrivains de notre siècle. Il y a près de quarante ans, MM. Hinschius et Thaner proposèrent sur ce point des solutions qui se rapprochaient beaucoup de celle de Sarti. M. Hinschius émit l'avis que le *Décret* avait été cité dans une bulle d'Eugène III (1145-1153) ; il y avait donc des chances sérieuses pour que ce recueil existât dès le début de ce pontificat[6]. Pour M. Thaner, le *Décret* a été rédigé avant la mort d'Innocent II, c'est-à-dire avant 1143, sans doute entre les années 1139 et 1143[7]. Depuis lors MM. de Schulte[8],

1. Sigonius, *de episcopis Bononiensibus*, liv. II.

2. Fabricius, *Bibliotheca mediæ et infimæ Latinitatis*, III, p. 236. Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques* (2e édition) XIV, p. 760.

3. Voir leur *admonitio ad lectorem*, où ils mettent d'abord en évidence quelques textes favorables à 1151. Ils admettent d'ailleurs que Gratien a commencé son œuvre en 1127 et l'a achevée en 1151.

4. Du Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis*, II, p. 225.

5. Sarti, *de claris Archigymnasii Bononiensis professoribus* (2e edit.), I, p. 54, 336 et s. Je me borne à quelques indications, sans prétendre résumer l'avis de tous les auteurs sur ce point.

6. Hinschius, *Zeitschrift für Kirchenrecht*, II, p. 219. La décrétale invoquée par M. Hinschius est citée dans les *Regesta* de Jaffé-Wattenbach sous le n° 9660.

7. *Ueber Entstehung und Bedeutung der Formel « Salva sanctæ Sedis auctoritate », in den päpstlichen Privilegien*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie Impériale de Vienne, classe de philosophie et d'histoire, LXXI (1872), pp. 807-851.

8. Schulte, *die Geschichte der Quellen und Literatur des Canonischen Rechts*, I, p. 47-48.

Friedberg [1], Gietl [2] et le R. P. Denifle [3] ont, pour des raisons diverses, adopté l'opinion d'après laquelle la date de la composition du *Décret* ne s'éloigne guère de 1140. En revanche la doctrine favorable à l'année 1151, déja soutenue par M. Maassen [4], a rallié les suffrages de MM. de Scherer [5], Laurin [6] et Vering [7]. En France, MM. Paul Viollet et Tanon estiment que le *Décret* a été rédigé un peu avant 1150 [8]. On voit qu'à l'heure présente, les historiens du droit canonique sont profondément divisés sur cette question. Aussi a-t-il paru utile d'en reprendre l'examen en tenant compte du résultat acquis dans la première partie de la présente dissertation : le *Décret* est nécessairement antérieur aux *Sentences* de Pierre Lombard.

I

Un point ne saurait être mis en doute ; le *Décret* de Gratien n'a pas été achevé avant 1139. En effet, il rapporte

1. Friedberg, *Erörterungen über die Entstehungszeit des Decretum Gratiani*, dans les écrits consacrés à la mémoire de Lauhn ; écrits universitaires de Leipzig, 1882. Cf. *Zeitschrift für Kirchenrecht*, XVII (1882), pp. 397 et ss.

2. Gietl, *die Sentenzen Rolands, nachmals Papstes Alexander III* (Fribourg en Brisgau, 1891), p. xv.

3. Denifle, *Abaelards Sentenzen* dans l'*Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, I (1885), p. 603 et ss.

4. Maassen, *Paucapalea*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie Impériale de Vienne, classe de philosophie et d'histoire, XXXI (1859), p. 474 et ss.

5. De Scherer, *Handbuch des Kirchenrechtes* (Gratz, 1885), I, p. 244.

6. Laurin, *Introductio in Corpus juris canonici* (Fribourg en Brisgau et Vienne, 1889), p. 21 et ss.

7. Vering, *Lehrbuch des... Kirchenrechtes* (Fribourg en Brisgau, 1893, 3e édition), p. 86. La même opinion se trouve reproduite dans Richter-Dove, *Lehrbuch des... Kirchenrechts* (8e édition, 1886), § 54, note 1, p. 146.

8. Viollet, *Histoire du droit civil français* (2e édition, 1893), p. 64. — Tanon, *Rufin et Huguccio*, dans la *Nouvelle revue historique de droit français et étranger*, XII (1888), p. 822.

un certain nombre de décisions du concile général tenu au cours de cette année au palais du Latran.

D'autre part, il n'y a pas, dans le *Décret*, de décision à date certaine qui appartienne à une époque postérieure au concile de 1139. On a prétendu, à tort, qu'un fragment d'une décrétale d'Innocent II (C. XXXV, Q. 6, c. 8) devait être attribué à l'année 1142. Or il n'y a aucun motif pour assigner cette date au fragment en question. La prudence nous fait un devoir de considérer ce texte, avec les auteurs de la seconde édition des *Regesta* de Jaffé, comme susceptible d'être assigné à l'une des années de la période qui s'étend de 1138 à 1143 [1]. Le fait qu'il a été inséré dans le *Décret* ne suffit donc pas à démontrer que ce recueil est certainement postérieur à 1139 [2].

Ainsi pouvons-nous seulement nous tenir pour assurés que le *Décret* n'a pas été rédigé avant 1139. Il convient maintenant de nous demander si l'on peut déterminer l'époque à laquelle le *Décret* fut rédigé.

II

Pour résoudre cette question, un procédé s'impose. Il faut rechercher les plus anciens écrits dont les auteurs aient connu et cité le *Décret* de Gratien.

1° J'appelle d'abord l'attention du lecteur sur les conclusions qui peuvent être déduites de l'étude des *Sentences* de Pierre Lombard et du traité *de ordine canonicorum* de l'évêque Anselme de Havelberg.

A. — D'après la démonstration présentée ci-dessus,

1. Jaffé-Wattenbach, n° 8316.

2. Le c. 17 de la C° II, Q. 5, lettre d'Innocent II qui peut être datée de 1132 à 1143 (Jaffé-Wattenbach, *Regesta*, n° 8289) appartient à la série des *Paleæ*. Il ne figure donc point dans la forme primitive du *Décret*. Par suite, il n'y a pas à s'en préoccuper dans la question que nous discutons.

Pierre Lombard avait sous les yeux le *Décret* du maître bolonais quand il composa ses quatre livres de *Sentences*. La date des *Sentences* est malheureusement incertaine. Toutefois il n'est pas impossible d'arriver sur ce point à une estimation approximative.

Pierre Lombard cite au cours de son ouvrage un traité de saint Jean Damascène, *quem et papa Eugenius transferri fecit* [1]. Il s'agit d'Eugène III qui fit traduire divers écrits du célèbre docteur par les soins d'un savant bien connu, Burgundio de Pise [2]. Or, Eugène III occupa le Saint-Siège de 1145 à 1153 ; c'est donc au cours de cette période que fut exécutée la traduction demandée par lui. Ainsi il est certain que les *Sentences* de Lombard ne sont pas antérieures à l'année 1145.

Il n'est pas impossible de proposer ici une conjecture qui permettrait de préciser davantage. S'il est une époque de son pontificat où Eugène III s'occupa des doctrines de l'Église orientale, ce fut en 1148 et en 1149. D'une part, l'enseignement hétérodoxe de Gilbert de la Porrée avait à cette époque rallumé en Occident les controverses trinitaires, dans l'histoire desquelles les Pères grecs jouent un rôle si considérable ; d'autre part, la seconde croisade appelait naturellement l'attention du Pape sur l'état du christianisme byzantin. C'est lors de son séjour à Tusculum, au printemps de 1149 [3], qu'Eugène III ordonna à l'évêque allemand, Anselme de Havelberg, de rédiger le procès-verbal de conférences théologiques tenues jadis à

1. *Sentences*, I, D. XIX, c. 13. L'ouvrage de S. Jean Damascène est encore cité dans les paragraphes suivants.

2. Sur ce personnage, voir Savigny, *Geschichte des Römischen Rechts im Mittelalter*, IV (2e édition), § 121, et Fitting, *Bernardus Cremonensis; Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1894, II, p. 816 et s.

3. Voir sur ce point le témoignage d'Anselme de Havelberg, au début de ses *Dialogi* (*Patrologia Latina*, CLXXXVIII, c. 1139). Sur le voyage à Rome d'Anselme, qui fut envoyé d'Allemagne à Eugène III, cf. Bernhardi, *Konrad III*, p. 770.

Constantinople, auxquelles ce prélat avait participé en même temps que Burgundio de Pise [1]. N'est-il pas fort naturel de croire que c'est vers le même temps que le Pape demanda à Burgundio la traduction d'écrits contenant les enseignements de saint Jean Damascène sur la Trinité [2] ? Et ne peut-on pas penser que cette demande fut adressée lorsque Eugène III passa à Pise à la fin de l'année 1148, revenant de France où les controverses trinitaires lui avaient donné de graves soucis ?

S'il en est ainsi, les *Sentences* de Pierre Lombard, postérieures à la traduction de l'œuvre de saint Jean Damascène, ne peuvent guère avoir vu le jour avant 1150. D'autre part, elles ne sont sûrement pas postérieures à 1158, année où leur auteur fut élu évêque de Paris ; de la préface de Pierre Lombard il résulte en effet que c'est, non un évêque, mais un professeur qui écrit, afin de répandre les bonnes doctrines par le livre en même temps que par la parole. J'estime d'ailleurs que leur origine doit être placée plus près de 1150 que de 1158. En effet, les livres des *Sentences* ne durent pas médiocrement contribuer à la réputation de leur auteur. Or nous voyons que cette réputation était déjà grande en 1152, époque à laquelle Eugène III manda à l'évêque de Beauvais de conférer une prébende au maître qui depuis longtemps consacrait toutes ses forces à l'étude de la théologie scolastique [3]. Ainsi, en 1152, la carrière de Pierre Lombard à Paris, dont en 1158 l'élection à l'épiscopat devait être le couronnement, était arrivée à son plein épanouissement.

1. Ces conférences avaient eu lieu en 1136 : cf. Bernhardi, *Lothar von Supplinburg*, p. 599.

2. Savigny (*Geschichte des Römischen Rechts*, 2e édition IV, p. 402) donne cette traduction comme ayant été faite en 1150. Il emprunte sans doute cette affirmation à Casimir Oudin, qui déclare la traduction faite *circa annum 1150* (*Commentarius de scriptoribus Ecclesiæ antiquis*, Leipzig, 1722, I, c. 1738).

3. Jaffé-Wattenbach, n° 9534 (19 janvier 1152).

Aussi semble-t-il très raisonnable de placer la publication des *Sentences* en 1150, ou en des années très voisines de cette date [1]. J'adopte d'autant plus volontiers cette manière de voir qu'elle se rapproche beaucoup de l'opinion proposée par un excellent érudit, fort versé dans l'histoire de la théologie du XIIe siècle : je veux parler du R. P. Denifle, qui croit pouvoir assigner pour la rédaction des *Sentences* une année comprise entre 1145 et 1150 [2]. A mon sens, il faudrait plutôt dire 1150-1152.

B. — Le traité *de ordine canonicorum*, œuvre de l'évêque Anselme de Havelberg, contient, ainsi que l'a montré M. Friedberg [3], plusieurs passages rédigés au moyen de matériaux fournis par le *Décret*. Le chapitre XXIV de cet ouvrage reproduit, avec une attribution erronée, un fragment du traité de Julianus Pomerius sur la vie contemplative qui se retrouve identique dans le *Décret* avec la même erreur d'attribution [4]. Le chapitre XXV mentionne une décrétale d'Urbain II qu'Anselme avait citée, dans un précédent ouvrage, comme émanant de saint Urbain Ier, pape et martyr [5]; dans le *de ordine canonicorum*, il ne manque pas de dire que c'est incontestablement Urbain II qui en est l'auteur [6]. Or cette rectification dut

1. Du Boulai (*Historia Universitatis Parisiensis* II, p. 256) cite un fragment du *Dialogus subcælestis Hierarchiæ* de Pierre, évêque d'Orvieto au commencement du XVe siècle, qui donne l'année 1152 pour date de la composition des *Sentences*. Cette date a été adoptée, sans autre motif, par M. l'abbé Protois, dans sa thèse pour le doctorat en théologie présentée en Sorbonne : *Pierre Lombard, évêque de Paris* (Paris, 1880, in-8), p. 89.

2. Article cité, dans l'*Archiv für Literatur und Kirchengeschichte*, I, p. 611.

3. *Op. cit.*, p. 7 et 11. Le traité d'Anselme de Havelberg est imprimé dans la *Patrologia latina*, CLXXXVIII.

4. C. I, Q. 2, c. 9, attribué faussement à Prosper.

5. Lettre d'Anselme à l'abbé Herbert de Huisbourg, écrite entre 1133 et 1138 : *Patrologia latina*, CLXXXVIII, c. 1123.

6. *Op. cit.*, c. 1110.

être provoquée par un fait extérieur, qui fut sans doute la publication du *Décret*, où figure cette décrétale sous le nom d'Urbain II [1]. Enfin, au chapitre XXVI de l'ouvrage d'Anselme se lit un canon d'un concile d'Autun qui semble n'avoir été inséré dans aucune collection autre que le *Décret* de Gratien [2]. Chacune de ces observations, à elle seule, ne suffirait pas à constituer une preuve péremptoire; mais si on les rapproche, il est bien difficile de ne point constater dans ces trois chapitres les marques de l'influence du *Décret*.

Or le traité *de ordine canonicorum* a été rédigé, comme l'affirme son auteur [3], sous le pontificat d'Eugène III, c'est-à-dire entre le 15 février 1145 et le 8 juillet 1153. Il me semble même assez vraisemblable de penser que cet écrit fut composé vers la fin de 1149 ou le début de 1150, époque à laquelle Anselme, jusqu'alors fort occupé des affaires de Conrad III, tomba dans la disgrâce de son souverain, qui lui valut quelques mois de loisirs [4].

Des observations qui précèdent il résulte qu'un écrivain parisien, Pierre Lombard, et un évêque allemand, Anselme, ont, vers 1150 ou à une époque peu éloignée de cette date, connu et cité le *Décret* de Gratien. Pour qu'il en soit ainsi, il faut qu'avant cette année, le recueil canonique du maître bolonais ait eu le temps de se répandre

1. C. XIX, Q. 3, c. 2.
2. C. XIX, Q. 3, c. 1.
3. *Op. cit.*, c. 1116.
4. De 1145, année de l'avènement d'Eugène III, à 1149, Anselme est sans cesse occupé des affaires publiques; il figure dans l'entourage de Conrad III, assiste à toutes les assemblées, prend part comme légat du Saint-Siège à la croisade dirigée en 1147 contre les Slaves (Bernhardi, *Konrad III*, *passim*). C'est à la fin de 1149 que, tombé en disgrâce, il se retire pour quelque temps dans son diocèse. (Cf. *Wibaldi epistolæ*, édit. Jaffé, dans la *Bibliotheca rerum Germanicarum*, t. I, lettre n° 220). Les citations du *Décret* s'expliquent fort bien dès cette époque si l'on admet qu'Anselme a pu le connaître lors de son voyage en Italie et de son séjour en cour romaine au printemps de l'année 1149.

en Occident; il faut que sa réputation ait pu s'affermir, non seulement en Italie, mais au delà des monts. Cela ne s'est pas fait sans doute du jour au lendemain; aussi ne saurait-on nous accuser de témérité si nous concluons de ces observations que le *Décret* a dû être composé à une époque plus voisine de 1140 que de 1150.

2° Voici un autre argument qui consolide et précise cette conclusion :

La *Summa magistri Rolandi*, publiée il y a quelques années par M. Thaner [1], est une œuvre canonique composée d'après le *Décret* de Gratien par Roland Bandinelli, plus tard pape sous le nom d'Alexandre III. Or la *Somme* est certainement antérieure à 1159, date de l'élection de son auteur au suprême pontificat. En outre, il est moralement certain que cette œuvre, fruit des travaux de l'enseignement, fut composée avant 1153, époque à laquelle Roland devint chancelier de l'Eglise romaine ; un personnage aussi complètement mêlé aux affaires n'a guère le temps de publier des livres de pure spéculation [2]. M. Thaner va plus loin : pour des raisons qui me semblent très sérieuses [3], il estime que la *Summa* de maître Roland fut publiée avant 1148 [4].

1. *Die « Summa Magistri Rolandi »* ; Innsbruck, 1874, in-8.

2. Il semble de même naturel de croire que la *Summa* fut composée avant l'époque où Roland devint cardinal, c'est-à-dire avant 1150 (Cf. Jaffé-Wattenbach, II, p. 20). Probablement la dignité éminente de Roland eût, dans le cas contraire, laissé sa trace dans le titre de son ouvrage; d'ailleurs la *Summa* semble bien l'œuvre d'un professeur écrivant pour fixer son enseignement. Après 1150, Roland eut d'autres préoccupations. Dans le même sens, Tanon, *op. cit.*, p. 824.

3. Le principal argument de M. Thaner (p. xxxi et ss.) est déduit de ce que Roland considère en plusieurs endroits l'évêché de Modène comme existant. Or, cet évêché fut supprimé par une bulle d'Eugène III du 24 août 1148 (Jaffé-Wattenbach, n° 9291) ; il ne fut rétabli qu'en 1155. Il en résulte que la *Summa*, qui ne peut être postérieure à 1155, doit être antérieure à 1148. M. Thaner confirme cet argument par d'autres observations.

4. Il existe un autre ouvrage de Roland, ses *Sententiæ* (ed. Gietl,

Il importe de remarquer que Roland, dans cet ouvrage où il résumait l'enseignement par lui donné à Bologne, cite l'œuvre de l'un de ses collègues bolonais, je veux dire la *Somme* de Paucapalea [1]. Or Paucapalea lui-même travaillait d'après le *Décret* de Gratien. Entre la rédaction du livre de Roland, antérieure à 1148, et la rédaction, qui la précéda, du *Décret* de Gratien, il faut laisser à la *Somme* de Paucapalea le temps de se produire; pour cela quelques années étaient nécessaires. Aussi sommes-nous amenés par cette voie à placer l'achèvement du *Décret* en 1140 ou dans les années qui suivirent immédiatement, c'est-à-dire, approximativement, entre 1140 et 1143.

III

La conclusion qui vient d'être énoncée s'accorde fort bien avec le résultat d'observations faites par M. Thaner sur les bulles pontificales du XIe et du XIIe siècles [2]. D'après ces observations, il semble certain que, jusqu'à la fin du

die Sentenzen Rolands, Fribourg en Brisgau, 1891) qui est postérieur à la *Summa* (Cf. Gietl, p. VI). Le R. P. Denifle estime que les *Sentences* ont été rédigées au plus tard en 1142 (*op. cit.*, p. 604). Cela renverrait la composition de la *Somme* avant 1142, ce qui est difficile à admettre. M. Gietl (p. XVII) est d'avis que les *Sentences* ont été publiées vers 1150 ou 1151.

1. Schulte, *die Summa des Paucapalea über das Decretum Gratiani* (Giessen, 1890), p. IX et X. — Maassen, *Paucapalea*, p. 492; Thaner, *die Summa*, p. XLV.

2. Voir la dissertation de M. Thaner citée plus haut; p. 25 : *Ueber Entstehung und Bedeutung der Formel...*, etc. Je n'ai point cru devoir faire entrer en ligne de compte l'argument proposé jadis par M. Hinschius (voir ci-dessus, p. 25, note 6). En effet, d'après les travaux de MM. Maassen et Hüffer, il est fort douteux que la bulle d'Eugène III signalée par M. Hinschius cite le *Décret* de Gratien. Cf. Maassen, en deux articles : *Kritische Vierteljahrsschrift* de Pöszl, V (année 1863), p. 213 et s., et *Zeitschrift für Kirchenrecht*, II, p. 335; Hüffer, *Beiträge zur Geschichte der Quellen der Kirchenrechts* (Münster, 1862), p. 123 et s.

pontificat d'Innocent II (1143), la chancellerie romaine n'a employé dans les bulles la réserve : *Salva Sedis apostolicæ auctoritate*, qu'accidentellement, selon les circonstances, quand cette réserve était appelée par le contenu de l'acte[1]. Au contraire, à dater du pontificat de Célestin II qui, en 1143, succéda à Innocent II, cette clause se retrouve dans l'immense majorité des bulles, quel qu'en soit l'objet. Devenue de style, elle a sa place régulière au cours de la formule finale des bulles, à la fin de la phrase : *Decernimus ergo...* Elle prend ainsi un sens général et abstrait qu'elle ne possédait pas auparavant ; son rôle est de rappeler qu'en vertu de la plénitude de leur puissance, les Papes gardent toujours le droit de revenir sur les concessions de privilèges qu'ils accordent.

Ainsi cette formule est l'expression d'une doctrine, d'ailleurs affirmée à diverses reprises quelques années auparavant au cours de la querelle des investitures, d'après laquelle le Pape, loin d'être lié par les canons, en est au contraire le maître, si bien qu'il peut, suivant les circonstances, les appliquer ou y déroger. Or, dans son *Décret*, Gratien fonde sur cette théorie deux de ses décisions : d'une part, l'Église romaine peut révoquer les privilèges octroyés par elle ; d'autre part, les canons des conciles sont toujours censés contenir la réserve *nisi auctoritas Romanæ ecclesiæ aliter fieri mandaverit vel permiserit*[2]. Un tel enseignement était bien fait pour donner une importance de premier ordre à la réserve : *salva Sedis Apostolicæ auctoritate*.

M. Thaner a précisément rapproché ces deux faits ; l'usage, qui se généralise, d'insérer cette réserve dans les actes du Saint-Siège, et l'enseignement formulé par

1. M. Sägmüller a critiqué sur ce point les conclusions de M. Thaner : *die Idee Gregors VII vom Primat*; *Theologische Quartalschrift*, LXXVIII (1896), p. 577 et s.

2. *Dicta Gratiani post* c. 21, C. XXV, Q. 2 ; — *post* c. 16, C. XXV, Q. 1.

Gratien. Il en a déduit que l'usage était la conséquence de l'enseignement. Or, on l'a vu, l'usage s'établit dès l'avènement de Célestin II (1143); c'est donc que l'enseignement était déjà répandu à cette époque. M. Thaner en conclut que l'ouvrage de Gratien fut rédigé dans les dernières années du pontificat d'Innocent II, le prédécesseur immédiat de Célestin, c'est-à-dire entre 1139 et 1143.

Cette argumentation de M. Thaner n'a pas convaincu tout le monde. Sans doute, isolée, elle ne fournit pas une démonstration péremptoire de la conclusion que l'auteur en prétend tirer : peut-être serait-il téméraire de rattacher, sans autre motif, à l'apparition du *Décret* de Gratien l'innovation qui se produisit dans les usages de la chancellerie romaine. Mais on ne saurait nier que l'opinion de M. Thaner emprunte beaucoup de force aux considérations développées plus haut, d'après lesquelles le *Décret* a été vraisemblablement rédigé à une date voisine de 1140. Tous ces arguments se confirment et s'appuient mutuellement, parce que tous reposent sur des faits dont l'explication n'est facile que si l'on tient le *Décret* pour une œuvre contemporaine des dernières années d'Innocent II (qui mourut en 1143). Il nous reste à nous demander s'il existe des raisons de rejeter cette opinion.

IV

On trouve dans le *Décret* des formules d'actes concernant les appels qui semblent devoir fournir quelques renseignements sur la date de composition de ce recueil [1].

La première de ces formules nomme un prélat connu, Henri, qui fut évêque de Bologne de 1130 à 1145 [2]. On en peut induire que le *Décret* fut rédigé après 1129, ce qui ne nous apprend pas grand'chose. D'autre part, il est pro-

1. Ces formules suivent, dans le *Décret*, le c. 31 de la C. II, Q. 6.
2. Ughelli, *Italia sacra*, II, c. 20.

bable, mais non absolument certain, que Gratien a composé sa formule en y insérant le nom de l'évêque qui alors occupait le siège de Bologne ; ceci revient à dire que vraisemblablement cette formule, telle qu'elle se présente dans l'œuvre de Gratien, date, au plus tard, de 1145.

La seconde formule mentionne deux prélats, à savoir : Adelme, évêque de Reggio, de 1130 au commencement de 1140, et Gautier, archevêque de Ravenne, de 1119 à 1145 [1]. Il y a donc tout lieu de croire qu'elle a été empruntée à un acte datant d'une année comprise entre 1130 et 1140. Le résultat de ces observations se concilie sans peine avec l'opinion qui place l'origine du *Décret* vers 1140.

En ce qui touche la seconde formule, ne serait-il pas permis de préciser davantage ? Elle se termine, en effet, par une date comprenant trois éléments, à savoir :

Le quantième du mois, 30 avril, *pridie kalendas Maii* ;

Le jour de la semaine, mercredi, *feria quarta* ;

L'année de l'Incarnation. Sur l'indication de cette année, les manuscrits ne sont pas d'accord. Voici un exemple des divergences qu'ils présentent. De deux manuscrits du XIIe siècle conservés à la Bibliothèque de Grenoble [2] l'un porte la date 1105, l'autre la date 1128. C'est la date 1105 qui a été admise par M. Friedberg dans sa récente édition du *Décret*. Les anciennes éditions donnaient 1161, millésime que les *Correctores Romani* ont transformé en 1141 [3].

1. Ughelli, *Italia sacra*, II, c. 302 et s., 365 et s.

2. Le ms. n° 474 donne la date 1128 ; le n° 475 donne la date 1105.

3. Il est à remarquer que c'est la date 1105 qui a été insérée par Laborans dans sa compilation, remaniement du *Décret* de Gratien, dont le manuscrit unique est conservé aux Archives du Révérendissime Chapitre de la basilique de S. Pierre du Vatican, ms. C. 110. Donc Laborans, qui rédigea sa compilation de 1162 à 1182, possédait un manuscrit de Gratien portant comme date 1105. (Cf. Theiner, *Disquisitiones criticæ in præcipuas canonum et decretalium collectiones*, p. 419).

Il faut écarter résolument 1105, 1128, 1161 comme ne convenant pas aux noms des évêques cités dans la formule. D'ailleurs, en aucune de ces années, soit d'après le style florentin, soit d'après le style pisan, le 30 avril ne tombe un mercredi. Cette coïncidence se présente en 1141 d'après le style florentin ; mais comme Adelme n'était plus alors évêque de Reggio, la formule peut difficilement être attribuée à cette année. Dans la période 1130-1140, il n'y a que l'année 1130 (style florentin) dont le 30 avril soit tombé le mercredi. Si l'on tient absolument à compléter la formule par une date en harmonie avec les mentions qui s'y trouvent, le plus sage est, je crois, de s'en tenir à cette année [1]. Il n'est d'ailleurs nullement invraisemblable d'admettre que Gratien, rédigeant son *Décret* vers 1140, ait emprunté un exemple à un acte datant de 1130.

V

Ainsi les formules insérées dans le *Décret* ne fournissent aucune objection contre l'opinion d'après laquelle ce recueil aurait été rédigé à une époque voisine de 1140. Interrogeons maintenant les textes, étrangers au *Décret*, qui prétendent indiquer la date de la composition de cet ouvrage. Ces textes peuvent être répartis en deux groupes, selon qu'ils appartiennent au XIIe siècle ou à un siècle postérieur.

Ier groupe. Textes datant du XIIe siècle.

1° Un moine de l'abbaye du Bec, Étienne de Rouen, a

1. Sinon il faut supposer, ce qui est peu vraisemblable, que Gratien a complété sa formule en y indiquant une année quelconque, sans se préoccuper de la mettre d'accord avec les personnages qu'il citait et que lui-même avait connus. Peut-on penser qu'un de nos contemporains qui composerait un formulaire de procédure s'aviserait, s'il rédigeait une formule au nom de M. Mazeau, premier président de la Cour de Cassation en 1898, de la dater de 1850 ?

rédigé, au temps du pape Alexandre III, mais après 1168, un poème intitulé *Draco Normannicus* où il traite de l'histoire des Normands. Il y signale le *Décret* de Gratien dans un passage qu'il importe de faire connaître au lecteur.

Le poète y mentionne d'abord le concile que le pape Innocent II tint en 1131 dans la ville de Reims; par une singulière erreur, il le place à Paris.

Hac tunc concilium tenet Innocentius urbe [1].
Præsul et is summus Urbis et Orbis erat.

Ensuite l'auteur décrit en vers pompeux les travaux des légistes qui à cette époque reviennent à l'étude du droit de Justinien. Puis il continue :

Hinc fluvius torrens Gratianus ad alta redundat
Quo sine nil leges, nil ibi jura valent;
Fons Decretorum, totius juris abyssus
Luminis ecclesiæ splendida stella micat.
Affluit, exornat, distinguit, terminat, arcet
Verbis, flore, locis, sensibus, epylogis.
Ut jus jure docet, pro causa quisque laborat,
Partem nempe suam firmat, adauget, init.
Hæc pater Innocuus componit, judicat, urget,
Lites, facta, modum fœdere, jure, fide.
Hujus apostolici manibus rex inde sacratur
Ludovicus, honor maximus iste troni [2].

Que le lecteur veuille bien remarquer l'ordre des idées développées dans ce passage. Après avoir signalé le concile de 1131, après avoir célébré l'œuvre des légistes et celle de Gratien, Étienne revient au rôle d'Innocent II et rappelle que ce pontife a lui-même sacré Louis le Jeune en 1131. Ainsi cet éloge de Gratien est compris entre deux mentions, toutes deux relatives à Innocent II et à l'année

1. Ce mot, d'après les vers qui précèdent, ne peut se rapporter qu'à Paris.

2. *Monumenta Germaniæ, Scriptores*, XXVI, p. 163.

1131. Évidemment dans la pensée de l'auteur, Gratien, s'il n'a rédigé son œuvre vers 1131, l'a tout au moins composée sous le pontificat d'Innocent II, qui, on le sait, mourut en 1143.

2° Un autre historien, qui fut aussi moine à l'abbaye du Bec et devint ensuite abbé du Mont-Saint-Michel, Robert de Torigny, rapporte à l'année 1130 la composition du *Décret* qu'il mentionne en ces termes : « Gratianus episcopus Clusinus coadunavit Decreta ». Sans doute ce témoignage contient une erreur certaine : Gratien, sans doute originaire de Chiusi, ne fut pas évêque. Mais, rapproché du texte d'Étienne de Rouen, il n'en démontre pas moins qu'à l'abbaye du Bec, vers 1170, on tenait le *Décret* pour une œuvre de l'époque d'Innocent II [1].

3° Le canoniste Huguccio a laissé une *Somme* sur le *Décret* de Gratien, achevée vers 1187 selon M. de Schulte, après 1190 selon M. Maassen [2]. Or, à propos du c. 31, C. II, Q° 6, Huguccio, qui avait sous les yeux un manuscrit donnant la date 1105 à la formule insérée par Gratien dans son ouvrage, ajoute cette observation : « Credo hic esse falsam litteram; nec credo quod tantum temporis effluxerit ex quo liber iste compositus est, cum fuerit compositus domino Jacobo Bononiensi jam docente in scientia legali et Alexandro tertio Bononiæ residente in cathedra magistrali in divina pagina ante episcopatum ejus [3] ». Ainsi, d'après Huguccio, Gratien rédigea son recueil alors que Jacques (de Porta Ravennate) commençait d'enseigner le droit civil à Bologne, et

1. *Monumenta Germaniæ*, *Scriptores*, VI, p. 490.

2. Schulte, *Geschichte der Quellen*, I, p. 161 et s. — Maassen, *Beiträge zur juristischen Literargeschichte des Mittelalters*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie impériale de Vienne, classe de philosophie et d'histoire, XXIV (1857), p. 45.

3. Texte cité par tous les auteurs : cf. Maassen, *Beiträge*, p. 452; Laurin, *op. cit.*, p. 23, note 6, etc.

alors que Roland, le futur Alexandre III, y enseignait la théologie.

En ce qui touche Roland, sa carrière de professeur prit fin au plus tard vers l'automne de 1150, époque à laquelle il apparaît comme cardinal du titre des SS. Côme et Damien [1]. Il faut donc conclure de l'affirmation très nette de Huguccio que le *Décret* était rédigé avant le milieu de l'année 1150. D'ailleurs Roland fut un professeur de grande réputation. Or, comme il n'acquit pas ce renom en un jour, il n'est nullement exagéré de croire que Roland enseigna dix ou quinze ans à Bologne. Très vraisemblablement il y enseignait déjà vers 1140 [2].

Quant au célèbre jurisconsulte Jacques de Porta Ravennate, il était déjà connu et célèbre en 1151 [3]. Les débuts de sa carrière, auxquels fait allusion Huguccio par ces mots *jam docente*, se placent donc tout naturellement à une époque voisine de 1140.

Ainsi l'interprétation la plus simple à donner du texte de Huguccio consiste à dire que le *Décret* fut rédigé vers 1140.

Ce sont là les seuls témoignages suffisamment précis d'auteurs du XIIe siècle qui puissent être produits dans ce débat [4]. Les deux premiers témoignages, qui par leur origine se rattachent à l'abbaye du Bec, donnent à pen-

1. Roland apparaît le 23 octobre 1150 comme cardinal des SS. Côme et Damien ; en 1151, il est cardinal de S. Marc. JAFFÉ-WATTENBACH, II, p. 20.

2. Sans doute deux textes de 1140 à 1147 nous le montrent en possession d'un canonicat à Pise ; ce titre ne l'empêchait pas d'enseigner à Bologne, grâce aux dispenses qu'accordait le Saint-Siège.

3. SARTI, *de claris Archigymnasii Bononiensis professoribus* (2e édition), I, p. 54. — SAVIGNY, *Geschichte des Römischen Rechts* (2e id.-tion), II, p. 142 et 144.

4. Il convient de signaler aussi le témoignage de Gervais de Canterbury d'après lequel Vacarius, Gratien et Roland Bandinelli auraient fleuri tous trois au temps de l'archevêque de Canterbury Théodbald.

ser que Gratien accomplit son œuvre sous Innocent II, c'est-à-dire avant l'automne de 1143. Le dernier, celui de Huguccio, dépose en faveur d'une date voisine de 1140. Ainsi les sources datant du siècle où vécut Gratien sont décidément favorables à l'opinion d'après laquelle il aurait accompli son œuvre vers 1140. Rappelons-nous qu'il y a travaillé certainement après le concile de Latran tenu en 1139. Nous sommes ainsi amené à conclure que le *Décret*, composé sous Innocent II, a été terminé entre 1139 et 1143.

IIe groupe. Textes postérieurs au XIIe siècle.

Pour rendre l'exposition plus claire, il est utile de répartir ces textes en quatre séries. La première comprendra les fragments empruntés à des auteurs qui présentent le *Décret* comme antérieur à 1150. Viendront ensuite deux séries où seront respectivement placés les textes qui font remonter le *Décret* aux années 1150 et 1151. Enfin dans la dernière série figureront les textes d'après lesquels le *Décret* aurait été composé postérieurement à cette époque.

Ire Série.

Cette série contient les textes, postérieurs au XIIe siècle, d'après lesquels le *Décret* fut rédigé avant 1150.

1° Un catalogue des Papes et des Empereurs, dressé au XIIIe siècle en Italie, après avoir mentionné le pontificat de Calixte II (1119-1123), ajoute : « Hoc tempore Gratianus compilavit corpus decretorum »[1]. Cette date

de 1139 à 1161 (*Monumenta Germaniæ, Scriptores*, XXVII, p. 315). Ce témoignage date vraisemblablement de la fin du XIIe siècle; mais il est trop vague pour qu'il soit possible d'en tirer parti.

1. *Monumenta Germaniæ, Scriptores*, XXII, p. 361.

est prématurée; en tous cas nous savons que le *Décret* n'a pas été achevé avant 1139.

2° Burchard, écrivain souabe d'origine qui composa la chronique d'Ursperg, attribue la composition du *Décret* à l'époque où régnait l'empereur Lothaire II (1125-1137). Voici ses expressions : « Hujus temporibus magister Gratianus canones et decreta quæ variis libris erant dispersa in unum corpus compilavit » [1]. Sans doute ce témoignage doit être rectifié sur un point : il est certain que le *Décret* ne fut pas terminé avant 1139, année postérieure à la mort de Lothaire II. Mais, sous cette réserve, il dépose en faveur d'une opinion qui placerait la composition du *Décret* entre 1130 et 1140. Or, quoique la chronique d'Ursperg ait été rédigée au commencement du XIIIe siècle, l'assertion de Burchard ne mérite pas moins d'être prise en considération sérieuse; en effet, il était bien renseigné sur les hommes et les choses d'Italie, où il voyagea [2]. Remarquez d'ailleurs que ce texte s'accorde avec les témoignages analysés plus haut des écrivains du XIIe siècle.

IIe Série.

On trouve dans cette série les textes, postérieurs au XIIe siècle, qui placent la composition du *Décret* en 1150.

1° Jean le Teutonique, professeur à Bologne, a écrit, dans les quinze premières années du XIIIe siècle, un *Apparatus* sur le *Décret* [3] qui, devenu la glose ordinaire, fut au Moyen Age étroitement lié au texte de Gratien : souvent il y reproduit la glose de Huguccio. C'est précisément ce qu'il fait en marge du texte de Gratien (C. II,

1. *Monumenta Germaniæ*, *Scriptores*, XXIII, p. 342.

2. Telle est l'opinion de WATTENBACH, *Deutschlands Geschichtsquellen*, II 6e édition, 1894, p. 449.

3. MAASSEN, dans BEKKER et MUTHER, *Iahrbücher des gemeinen deutschen Rechts*, III, p. 244, note 41. — SCHULTE, *Geschichte der Quellen*, I, p. 173-175.

(p. 6, c. 31) déjà cité à l'occasion des formules qui y sont contenues. Toutefois il ne se borne pas à répéter, en en indiquant l'auteur, la mention d'Huguccio d'après laquelle le *Décret* fut rédigé à l'époque où Roland Bandinelli et Jacques de Porta Ravennate enseignaient à Bologne ; il ajoute : « Et fuit anno Domini MCL, ut ex chronicis patet ».

Il paraît invraisemblable que Jean le Teutonique ait puisé la date 1150 dans une chronique antérieure ; les hommes du XIIe siècle, comme on l'a vu plus haut, ne semblent pas l'avoir connue. Peut-être l'auteur est-il arrivé à cette date par un raisonnement fort peu rigoureux dont il n'est pas impossible d'indiquer la genèse. Jean avait sous les yeux le texte où Huguccio donne l'enseignement de Roland et de Jacques à Bologne comme contemporain de la rédaction du *Décret* : il savait d'autre part que Roland, devenu cardinal en 1150, avait dû quitter Bologne à cette époque. Logiquement il avait seulement le droit d'en conclure que le *Décret* avait été composé au plus tard en 1150. J'imagine, avec M. Thaner [1], qu'il en aura conclu, fort gratuitement, je le reconnais, que le *Décret* fut rédigé en 1150. En tous cas, cette date ne mérite pas notre adhésion, tant qu'elle ne sera pas établie sur des motifs sérieux et sur des témoignages remontant au XIIe siècle.

2° La même date est donnée par deux textes d'origine anglaise sur lesquels Phillips a appelé l'attention il y a bien longtemps [2]. Le premier est tiré de la relation d'une assemblée tenue en 1021 à Winchester par le roi Canut le Grand : cette relation fut composée au monastère de

1. THANER, *op. cit.*, p. 832, note 3. Peut-être aussi la date MCL n'est-elle qu'une correction de la date MCV que porte la formule citée plus haut, p. 36. Supposez que Jean le Teutonique ait trouvé, comme Huguccio, cette date erronée : une simple substitution de lettre lui permettait de rectifier l'erreur et de proposer une date en tout cas moins invraisemblable.

2. *Archiv für Katholisches Kirchenrecht*, XII, p. 474 et 475.

Saint-Edmond de Suffolk, auquel, en cette circonstance, un privilège avait été accordé[1]. Il y est dit expressément que l'assemblée se réunit « centum et triginta annos ante compilationem decretorum quæ anno Domini MCL fuerunt compilata, anno septimo pontificatus Eugenii tertii, et ante compilationem canonum quorumcumque ». (Il est à remarquer que si l'on ajoute 130 ans à 1021, on obtient, non 1150, mais 1151, et que la septième année du pontificat d'Eugène III chevauche sur 1151 et 1152). Le second texte, extrait d'un registre du même monastère[2], est mentionné comme rédigé en octobre 1071, c'est-à-dire : « per septuaginta octo annos ante compilationem decretorum vel aliorum canonum quorumcumque », ce qui nous reporte en 1049-1050. Phillips, en présentant ces textes qui évidemment dépendent l'un de l'autre, les donne comme rédigés au XIIIe ou au XIVe siècle. Il y a donc tout lieu de croire qu'ils ont été inspirés par la glose de Jean le Teutonique : il ne faut pas leur reconnaître plus d'autorité qu'à cette glose.

IIIe Série.

On a réuni dans cette série les textes, postérieurs au XIIe siècle, d'après lesquels le *Décret* aurait été rédigé en 1151.

1° Il convient de citer en première ligne un extrait de la chronique de Martin le Polonais. Cet auteur, que le pape Clément IV (1265-1268) invita à écrire l'histoire, s'exprime ainsi[3].

« Hoc anno 1151, Gratianus monachus de Clusa civitate Tusciæ natus Decretum composuit, ut dicit Hugocio, 2, quæstione 6, capitulo *Forma* ». (C. II, Q. 6, c. 31.)

1. Hardouin, *Concilia*, VI, p. I, c. 825.
2. Dugdale, *Monasticon Anglicanum* (Londres, 1849), III, p. 136.
3. *Monumenta Germaniæ*, *Scriptores*, XXII, p. 469.

Ce texte est évidemment fondé sur la glose ordinaire ; en effet, comme elle, il cite Huguccio, d'ailleurs inexactement, puisque la date contenue dans la glose provient, non d'Huguccio, mais de Jean le Teutonique. J'ignore pourquoi notre auteur a remplacé 1150 par 1151 : est-ce erreur matérielle, est-ce rectification faite de propos délibéré? En tout cas, il ne faut pas donner à cette assertion une autre créance que celle, très médiocre, que mérite Jean le Teutonique.

2° Au moins d'après certains manuscrits, la chronique de S. Bavon de Gand, écrite vers la fin du XIIIe siècle par Jean de Thielrode, contient une mention analogue : « Gratianus monachus de Guisa civitate Tusciæ natus, decretum composuit hoc anno MCLI [1] ». Cette mention me paraît se rattacher à la précédente ; il n'y a pas lieu de s'en étonner, aucun ouvrage historique du moyen âge n'ayant été plus répandu que la chronique de Martin le Polonais, qui ne tarda pas à exercer son influence dans toutes les parties du monde chrétien.

3° On lit dans l'ouvrage historique intitulé *Pomœrium Ecclesiæ Ravennatensis* : « Anno Christi millesimo quinquagesimo primo, Gratianus monachus de Classa civitate Tusciæ natus Decretum composuit apud Bononiam in monasterio S. Felicis ».

Le *Pomœrium* est l'œuvre de Gervasio Ricobaldi de Ferrare, né vers 1245, mort après 1318, Gervasio rédigea la première édition de son œuvre en 1297 ; depuis lors il ne cessa de l'augmenter par des additions successives. La mention concernant le *Décret* appartient à la première rédaction [2]. Si le témoignage de cet écrivain possède une

1. Cf. Phillips, *Kirchenrecht*, IV, p. 146, note 23.

2. On trouvera ce texte dans Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores*, IX, p. 123. Sur les transformations successives de cet ouvrage, telles qu'elles résultent des divers manuscrits du Vatican, j'ai reçu de mon confrère, M. de Manteyer, les renseignements les plus intéressants ; j'espère qu'il en fera profiter le public. (Voir aussi sur cette question

haute valeur lorsqu'il s'agit de faits qui lui sont contemporains, il en est tout autrement pour l'histoire du passé [1]. En ce qui concerne le *Décret*, Gervais semble d'ailleurs avoir suivi le texte, bien connu de son temps, de la chronique de Martin le Polonais.

4° Un manuscrit, transcrit au xve siècle, d'une œuvre du xiie, le *Panthéon* de Godefroy de Viterbe, contient des additions, au nombre desquelles se trouve ce passage : « Anno Domini 1151, Gracianus monachus de Clusa civitate Tusciæ natus Decretum composuit [2] ». Ce témoignage serait important s'il émanait de Godefroy de Viterbe ; mais, n'étant qu'une addition du xiiie ou du xive siècle, qui procède sans doute, directement ou indirectement, de Martin le Polonais, il ne présente aucun intérêt.

5° Les *Correctores Romani*, qui ont donné au xvie siècle une édition du *Décret* de Gratien, ont signalé dans leur introduction un « très ancien manuscrit » de cet ouvrage, conservé au Vatican, où se lit le titre suivant : « Decretum Gratiani, monachi Sancti Felicis Bononiensis, ordinis S. Benedicti, compilatum in dicto monasterio anno Domini millesimo centesimo quinquagesimo primo, tempore Eugenii papæ tercii ».

Ce manuscrit est le Vatic. latin 1365, sur lequel je dois de précieuses indications à la grande obligeance de mon confrère, M. de Manteyer, membre de l'École française de Rome. J'en reproduis la substance, afin de mettre le lecteur en mesure d'apprécier la valeur de l'observation présentée par les *Correctores*.

une communication de M. Paul Fabre faite à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres dans la séance du 30 octobre 1891 : *Sur un manuscrit nouveau du chroniqueur Ricobaldo de Ferrare* : dans les *Comptes rendus*, 1891, 4e série, XIX, p. 378-384.)

1. On y trouve parfois des récits comme celui-ci : « Anno Christi MCXXXIX, deffunctus est Johannes de Temporibus qui annis vixit CCCLXI, cum armiger fuerit Karruli magni filii Pippini ».

2. *Monumenta Germaniæ*, *Scriptores*, XXII, p. 18 et 260.

Le manuscrit du *Décret* qui porte la cote Vatic. 1365 se compose essentiellement de deux parties d'âge très différent. La première, de beaucoup la plus considérable (fol. 11-591), présente toutes les apparences de la fin du XIIe ou du commencement du XIVe siècle; la seconde se compose de dix-sept feuillets de vélin très blanc, divisés en deux séries dont l'une, comprenant douze feuillets, est placée en tête du manuscrit (2 feuillets blancs et 10 feuillets numérotés de 1 à 10), et l'autre, comprenant cinq feuillets, se trouve à la fin du volume (fol. 592 et s.). Or ces deux séries présentent un type de l'écriture dite *humaniste*, dont, au jugement du R. P. Ehrle, on y retrouve tous les caractères courants au XVe siècle.

C'est seulement dans cette seconde partie que se rencontrent les mentions qui ont attiré l'attention des *Correctores*. La première série comprend les *Paleæ Decretorum*. En tête, on lit (fol. 1 r°) : « Decretum Gratiani monachi Sancti Felicis Bononiensis ordinis Sancti Benedicti compilatum in dicto monasterio anni Domini 1151, tempore Eugenii pape III ». La seconde série contient une *Somme* sur le *Décret*; elle s'ouvre (fol. 592, r°) par ces mots : « Decretum Gratiani monachi eruditissimi ordinis Sancti Benedicti in monasterio Sancti Felicis Bononiensis compositum, anno Domini MCLI tempore Eugenii pape III ».

Ainsi ces deux mentions ne datent que du XVe siècle. Leur témoignage dans la question qui nous occupe est donc postérieur de trois cents ans à l'époque de Gratien : on comprend qu'il ne jouisse pas d'une grande autorité. D'ailleurs, il y a bien des chances pour qu'il ne soit qu'un écho de l'assertion de Martin le Polonais.

6° J. A. Riegger [1] prétend avoir vu dans un manuscrit de

1. Voyez la dissertation *de Gratiano auctore Decreti* écrite en 1769, dans les *Opuscula ad historiam et jurisprudentiam... spectantia* (Fribourg en Brisgau, 1773), p. 270.

la bibliothèque impériale de Vienne un manuscrit de Gratien où une main contemporaine de l'auteur aurait écrit ce titre : « Liber decretorum per Gracianum Clus. monachum S. Felicis civitatis Bononiensis ordinis S. Benedicti fuit compilatus in eodem monasterio, anno Domini MCLI ». Il m'a paru utile de contrôler cette assertion. Des recherches faites avec une extrême obligeance par M. le Dr Göldlin [1], chef du département des manuscrits de la Bibliothèque impériale de Vienne, et par M. A. Goldmann, employé aux Archives impériales de Vienne, il résulte que la mention signalée par Riegger n'a pu jusqu'ici être retrouvée dans les manuscrits de Gratien conservés dans ce dépôt. Il n'y a donc pas lieu pour le moment de tenir compte de cette mention, qui, d'ailleurs, si elle existe, procède sans doute de la même origine que les mentions du manuscrit 1365 du Vatican.

7° On a encore invoqué dans cette discussion le texte de l'inscription funéraire de Gratien conservée dans l'église San Petronio de Bologne [2]. D'après cette inscription, le *Décret* aurait été rédigé en l'an 1151. Mais cette mention ne tire pas à conséquence ; en effet, l'inscription où elle figure a été composée seulement à la fin du xve siècle, en 1498, à l'occasion de la restauration du monument consacré à la mémoire de Gratien.

Il résulte de cet examen des sources que la date 1151 est donnée pour la première fois, dans la seconde moitié

1. Les recherches de MM. Göldlin et Goldmann, à qui j'offre l'expression de ma vive gratitude, ont porté sur les manuscrits de Vienne nos 2057, 2060, 2061, 2069, 2070, 2082, 2102, 2131, 2246. On trouve à la vérité dans le ms. n° 2060, du xive siècle, au fol. 320, la mention : « Explicit decretum compilatum à Graciano monacho monasterii Sancti Felicis de Bononia. Deo gracias, Amen ». Il s'en faut que ce soit la mention signalée par Riegger.

2. Sarti, *de claris Archigymnasii Bononiensis professoribus* (2e édition, 1896), I, p. 338.

du XIIIe siècle, par Martin le Polonais, l'un des historiens les plus répandus au moyen âge. Martin fonde sa version sur le témoignage de la glose, dont il fait une citation inexacte, puisqu'il change 1150 en 1151. C'est par lui que la date 1151 a été vraisemblablement mise en circulation. Elle n'est pas plus fondée sur les textes du XIIe siècle que la date 1150. D'ailleurs elle s'accorde mal avec l'affirmation de Huguccio, d'après laquelle Gratien a composé son œuvre alors que Roland Bandinelli enseignait encore à Bologne. Or, comme on l'a dit plus haut, Roland quitta Bologne au plus tard en 1150. On comprend que nous refusions à adopter une opinion aussi insuffisamment établie.

IVe Série.

J'en viens maintenant à l'énumération des textes qui placent la composition du *Décret* à une époque postérieure à 1151.

1° En première ligne il convient de citer un passage des *Flores temporum*, œuvre d'un frère mineur qui écrivait en Souabe à la fin du XIIIe siècle. On lit, à la suite de la mention du pontificat de Lucien II (1144-1145) : « Claret Petrus Lombardus... cujus germanus dicitur esse frater Gratianus monachus qui Decretum composuit ex dictis sanctorum et summorum pontificum, anno Domini 1152, Require II, q. VI, *Forma*, apparatum. Hug(uccionis)[1] ». Ce texte semble n'être qu'une reproduction erronée du renseignement fourni par la glose ordinaire. Il est intéressant parce qu'on y trouve la trace de la légende qui fait de Gratien un frère de Pierre Lombard.

2° Dans sa *Chronica Minor*, le frère mineur d'Erfurt, qui écrivait dans la seconde moitié du XIIIe siècle, rapporte l'œuvre de Gratien, comme celle de Pierre Lom-

1. *Monumenta Germaniæ*, *Scriptores*, XXIV, p. 247.

bard, au temps de Frédéric Barberousse, qui régna de 1152 à 1190 [1].

3° Une mention analogue se trouve dans l'œuvre de Sigefroy de Ballhausen, en Thuringe, qui écrivait au début du XIVe siècle [2].

4° Un texte rédigé au monastère de Kremsmünster en Autriche, au début du XIVe siècle, présente le *Décret* comme composé en 1160 [3]. Ce renseignement est répété dans l'*Histoire* composée à cette époque par un moine du même couvent [4].

5° Enfin les *Annales Sanctæ Crucis Polonici* [5], en un texte rédigé vers 1270, indiquent approximativement l'année 1167 comme celle de la rédaction du *Décret*.

On peut, à mon avis, écarter en bloc toutes ces mentions divergentes qui assignent au *Décret* une date postérieure à 1151. Elles contredisent l'affirmation de Huguccio, d'après laquelle le *Décret* a été rédigé alors que Roland enseignait à Bologne, c'est-à-dire avant la fin de 1150; elles s'accordent mal avec l'usage que Pierre Lombard a fait de l'œuvre de Gratien; enfin elles sont inconciliables avec ce fait que le *Décret* a été mis à contribution d'abord par Paucapalea, puis par Roland Bandinelli, certainement avant 1153 [6].

Si le lecteur a bien voulu suivre cette longue analyse, il aura constaté qu'aucun des textes d'après lesquels le *Décret* aurait été composé en 1150, en 1151 ou postérieurement à 1151, ne remonte au XIIe siècle, c'est-à-dire au siècle de Gratien. La dernière de ces trois opinions est

1. *Monumenta Germaniæ, Scriptores*, XXIV, p. 193.
2. *Ibid.*, XXV, p. 698.
3. *Ibid.*, XXV, p. 633.
4. *Ibid.*, XXV, p. 671.
5. *Ibid.*, XIX, p. 680.
6. Voir ci-dessus.

inconciliable avec les faits certains que nous révèle l'histoire littéraire du XIIe siècle. La date 1150 n'a d'autre garant que la glose de Jean le Teutonique, juriste du commencement du XIIIe siècle. La date 1151 repose vraisemblablement sur une transcription erronée de cette glose par Martin le Polonais. Aussi j'estime qu'il faut écarter ces trois séries de témoignages tardifs, d'origine douteuse, et d'ailleurs en désaccord les uns avec les autres. Le plus sage est de résoudre la question à l'aide des textes du XIIe siècle ; or ces textes, on l'a vu, sont favorables à l'opinion qui place la rédaction de Gratien vers 1140.

C'est d'ailleurs le résultat qui se dégage de l'étude comparative des écrits ecclésiastiques du milieu du XIIe siècle. Les observations déduites par M. Thaner de l'usage, dans les documents pontificaux, de la formule : *Salva Sedis Apostolicæ auctoritate*, ne peuvent que la confirmer. Pour ces motifs je crois devoir, sans hésiter, me rallier à cette opinion.

Conclusion

Qu'il me soit permis de réunir en deux courtes propositions les conclusions de cette double étude :

1° Le *Décret* de Gratien a été mis à contribution par les *Sentences* de Pierre Lombard, composées certainement après 1145, et suivant toutes les apparences peu après 1150.

2° Le *Décret* de Gratien a été très vraisemblablement rédigé vers 1140, ou tout au moins à une époque plus voisine de 1140 que de 1150.

Grenoble. PAUL FOURNIER.

PRIME ET COMPLIES

Plusieurs travaux ont paru ces temps derniers qui éclairent d'un jour nouveau la question de l'office divin considéré dans ses origines. Il y reste pourtant des points obscurs et « la genèse des heures » est encore un chapitre discuté. Qu'il nous soit permis, sans embrasser le débat dans son ensemble, de présenter ici, avec quelques observations personnelles, les opinions récemment émises sur les deux parties les moins anciennes de la prière canonique, Prime et Complies.

I. — Prime

Nous avons à déterminer les origines de Prime, la date et le lieu de son apparition, sa raison d'être.

A) *Date.*

L'usage de Prime s'est introduit, sous les yeux de Jean Cassien, dans un monastère de Syrie. Pour savoir à quelle époque, il suffit de connaître, au moins dans sa première partie, le *curriculum vitæ* du Collateur. Ce gallo-romain — il n'était point Scythe, comme on a coutume de le répéter — ce gallo-romain, entré tout jeune dans la vie religieuse, habita la Palestine jusque vers sa vingt-cinquième ou sa trentième année. Il la quitta aux environs de 385, en 390 au plus tard, et parcourut l'Égypte. Au bout de sept années consacrées à visiter les solitudes riveraines du Nil, il s'en revint prendre congé de son monastère et lui dire le dernier adieu. Scété le posséda, puis Constantinople, puis Rome, puis Marseille ; mais il nous suffit pour le moment de savoir que le futur Collateur ne passa guère plus de quelques semaines en Palestine à son retour d'Égypte, et que par conséquent lorsqu'il dit : « Sciendum... hanc matutinam... canonicam functionem *nostro tempore* in nostro quoque monasterio primitus institutam[1] », cette expression doit s'entendre du séjour prolongé qu'il fit en Terre Sainte avant de prendre, pour la première fois, le chemin d'Alexandrie. La naissance de Prime doit par conséquent se placer dans la période qui part de 375 pour se terminer à 385 ou 390 au plus tard.

Dans l'excellent ouvrage qu'il a consacré à l'*Histoire du Bréviaire romain*, M. l'abbé Batiffol délivre à notre petite Heure un extrait de naissance où figurent les années 390-403[2]. Ces dates un peu tardives cadrent mal avec la chronologie fournie par Tillemont[3] et surtout avec la chronologie donnée par Bardenhewer[4], d'après les récents travaux de Petschenig[5]. Que l'on adopte ou non leurs conclusions, il est dans la

1. *Institut.*, l. III, c. IV.
2. *Hist. du Brév. romain*, 2e éd., Paris, 1894, p. 34.
3. *Mémoires Hist. Eccl.*, t. XIV, pp. 157-188 et 740.
4. *Patrologie*, Freiburg, 1894, pp. 486-488.
5. Petschenig a édité Cassien dans le *Corpus* de Vienne.

vie du Collateur des événements datés avec trop d'exactitude pour qu'il soit possible d'accepter l'opinion de M. Batiffol.

Tout d'abord, depuis leur rencontre dans le cloître jusqu'à leur voyage à Rome, en 405, Germain et Cassien furent des compagnons inséparables. Celui-ci reçut le diaconat des mains de Chrysostome, celui-là, devenu prêtre, joua son rôle dans le conciliabule du Chêne. C'est dire qu'au mois de juillet 403, Cassien habitait, lui aussi, Constantinople. Ceci établi, il est un autre point non moins certain; c'est qu'entre l'époque où le Collateur vécut en Syrie et le temps assez considérable qu'il passa près de Chrysostome, il faut trouver la place de sept années écoulées en Egypte, la place d'un voyage en Palestine, la place d'un nouveau séjour sur les bords du Nil[1]. Pour si écourté que l'on suppose ce dernier séjour, il n'en reste pas moins qu'un minimum de huit longues années sépare 403 du temps où Cassien habitait ce qu'il appelle *son* monastère, et dès lors, même en ne tenant point compte des raisons qui militent en faveur d'une période antérieure à l'arrivée de S. Jérôme dans la Palestine (386), on est absolument fondé à ne pas accepter une date aussi tardive que les années 394 à 403. A plus forte raison, doit-on protester contre Dom Cabrol qui descend jusque « vers le commencement du ve siècle »[2].

B. *Lieu d'origine.*

Le monastère de Cassien, nous l'avons dit, se trouvait en Palestine; nous allons tâcher de préciser davantage.

A son arrivée en Égypte, Cassien déclare à l'abbé Chéremon qu'il vient « de Bethleemetici cœnobii rudimentis » pour se perfectionner auprès de lui[3]. Son compagnon Germain annonce à l'abbé Joseph qu'ils doivent tous deux retourner en Syrie et qu'ils y sont tenus par une promesse formelle faite au moment du départ « coram cunctis fratribus, in spelæo in quo Dominus noster ex aula uteri virginalis effulsit »[4]. Cassien lui-même dit quelque part : « Nostrum monasterium..... non longe fuit a spelæo in quo D. N. J. C. ex Virgine nasci dignatus est »[5]; et ailleurs il ajoute : « In nostro monasterio... ubi D. N. J. C. natus ex Virgine, humanæ infantiæ suscipere incrementa dignatus, nostram quoque adhuc in religione teneram ac lactentem infantiam sua gratia confirmavit[6] ». De tous ces textes il résulte que le berceau de Prime se confond presque avec la Crèche du Sauveur.

Il ne faudrait pas toutefois prendre ceci trop à la lettre. S'il est vrai que la communauté de Cassien se réunissait à la sainte Grotte aux jours des adieux solennels, il serait moins exact de prétendre qu'elle y habitait.

Les auteurs récents, M. Batiffol, dom Baeumer, dom Plaine, amenés à dire *ex professo* comment Prime fut instituée, nomment d'un commun accord le monastère de Bethléhem sans spécifier davantage. Aux xvie et

1. *Coll.* XVII, c. 31.
2. *Les Églises de Jérusalem*, Paris, 1895, p. 44.
3. *Coll.* XI, c. 5.
4. *Coll.* XVII, c. 5.
5. *Institut.*, l. IV, c. 31.
6. *Institut.*, l. III, c. 4.

XVIIe siècles l'on était moins prudent : Henri Cuyk (1578), Alard Gazet (1616), Jean Guesnay (1652 et 1657) et d'autres rangent purement et simplement le pauvre Cassien parmi les compagnons de S. Jérôme. Leur opinion est erronée et le sagace Tillemont n'a pas manqué de s'en apercevoir [1]. Avec lui nous pensons qu'une maison de Bethléem bâtie, comme celle de Jérôme, en 389, n'a pu abriter, des années durant, un homme parti pour l'Égypte au plus tard en 390. Avec lui aussi nous croyons que la phrase, où Cassien mentionne parmi ses confrères des religieux anciens dans leur cloître, nous oblige à supposer son monastère fondé au moins depuis un quart de siècle. Avec lui encore nous sommes persuadé que, si Jérôme avait inauguré l'office de Prime, il n'aurait pas laissé à d'autres le soin d'en instruire l'univers.

Dans l'Epitaphium Paulæ, S. Jérôme écrit à propos de la sainte et de ses religieuses : « Mane, hora tertia, sexta, nona, vespere, noctis medio per ordinem psalterium cantabant ». (*Ep.* CXIII, *ad Eustochium* n. 19, dans MIGNE, *P. L.*, t. XXII, col. 896.) Prime était donc ignorée dans le chœur unique formé par le triple couvent de l'illustre romaine. Elle n'existait pas davantage dans le monastère de saint Jérôme qui suivait les mêmes traditions liturgiques.

Ainsi force nous est de renoncer au couvent hiéronymien. A son défaut, l'on peut en désigner un autre avec d'autant plus de probabilité que le nombre des cloîtres à mettre en ligne est moins grand. Sainte Sylvia a vu des moines à l'église de la Nativité vers 385-388, mais elle ne souffle mot de la maison à laquelle ils appartenaient [2]. Quant au monastère de l'abbé Jean restauré par Justinien [3] et rencontré par saint Antonin [4] au-devant de Bethléhem, c'est-à-dire au nord de la ville, on serait presque tenté de le confondre avec celui de Jérôme qui occupait une position tout à fait analogue. Rien n'indique d'ailleurs que la maison de l'abbé Jean existât déjà en 380, et nous devons chercher un gîte moins précaire à notre Cassien.

Lors de son passage à Bethléhem, le futur correspondant de Lausus connut un certain Poseidonios qui, pour avoir vécu de longs jours avec saint Jérôme, en disait beaucoup de mal. Ses propos confiés à Palladius « dans le creux de l'oreille [5] » devaient trouver un jour leur place dans l'Histoire Lausiaque, tout comme le nom des trois pauvres diables auxquels la présence du Dalmate avait rendu la vie impossible à Bethléhem. Ce ne sont là, semble-t-il, que des cancans jaloux et rancuniers, mais il s'en dégage des renseignements utiles. A la façon dont un auteur comme Palladius les accueille et les colporte, on devine facilement que la ville de David possédait alors, dans ses environs, un monastère d'une orthodoxie douteuse, un petit nid de semi-origénistes où, quelques années auparavant, Cassien n'avait pas dû se trouver mal du tout. Cassien certes n'est pas un hérétique, au moins de ce côté. Pourtant s'il lui arriva de quitter son Égypte bien-aimée — cette Égypte où la sanctification lui paraissait plus facile et qu'il préférait même au

1. *O. c.*, t. XII, p. 126 et t. XIV, p. 158 et 741.
2. S. SILVIÆ AQUITANÆ *Peregrinatio ad Loca Sancta*. éd. GAMURRINI, Romæ, 1887, p. 84.
3. PROCOPE, *De ædificiis*, l. V, c. 9.
4. ANTONINI PLACENTINI *Itinerarium*, 29.
5. *Hist. Laus.* c. 78.

voisinage de la Crèche, — s'il vint à Constantinople prendre rang parmi les diacres de saint Jean Chrysostome, c'est, à n'en pas douter, qu'il n'avait pas réussi à pénétrer bien avant dans les bonnes grâces de Théophile, et l'on sait, par l'affaire des Longs-Frères, quelles doctrines persécutait le patriarche Alexandrin. Ainsi les accointances de Cassien avec les origénistes ou les prétendus origénistes ne semblent pas douteuses. Sa préface des *Instituta* et son traité *De Incarnatione* [1] décernent, il est vrai, de grands éloges au solitaire de Bethléhem ; mais il n'y a rien là qui nous empêche de chercher ses traces à l'endroit même où Palladius entendit, une année durant, décrier le nom de Jérôme.

Poseidonios était égyptien. A raison de son origine, il avait dû choisir, pour s'y retirer, une maison qui entretint des relations fréquentes avec sa patrie. Tel était le monastère de Cassien. Depuis le jour où Pinufius, abbé de Panéphyse, était venu partager comme simple novice la cellulle de Germain et de son compagnon [2], les relations entre les moines Bethléhémitains et ceux d'Égypte avaient, pour ainsi dire, été de tous les instants. Cette circonstance nous confirme dans notre opinion : elle nous amène, elle aussi, à considérer Cassien comme un prédécesseur probable de Poseidonios.

Poseidonios, au dire de Palladius, habitait ἐπέκεινα τοῦ Ποιμενίου [3]. Si Ποιμένιον désigne le village des Pasteurs, comme Λαζάριον [4] celui de Lazare, c'est à la Tour d'Ader que notre Cassien aura vécu sa jeunesse. La Tour d'Ader ou du *Troupeau* s'élevait au delà du village des Pasteurs, au delà par conséquent du Beth-Saour moderne. Identifiée soit avec Déïr er Raouat (couvent des bergers), soit avec Séiar er Ghanem (enclos des brebis), sa position justifie pleinement les trois mots de Palladius : ἐπέκεινα τοῦ Ποιμενίου.

Malheureusement il n'est pas certain que Ποιμένιον corresponde au village des Pasteurs. Si Λαζάριον ou Lazarium, sous la plume de sainte Silvia, de Palladius et de Cyrille de Scythopolis, comme El Azarièh sur les lèvres des modernes Arabes, est la dénomination du village même de Béthanie, il n'est pas dit que Ποιμένιον jouisse d'une aussi grande extension et doive forcément désigner un bourg dont rien d'ailleurs ne prouve l'existence au IVe siècle. Dans ces conditions, le Ποιμένιον de Palladius, simple synonyme du Ποίμνιον d'Épiphane [5], peut fort bien représenter la Tour d'Ader elle-même, et c'est au delà de cette Tour que Poseidonios et les siens auraient habité. Ce qui le prouverait, c'est que les anciens pèlerins ne signalent aucun monastère au champ des Pasteurs. Sainte Paule, nous dit Jérôme, descendit non loin de Bethléhem « ad Turrim Ader, id est Gregis, juxta quem Jacob pavit greges suos et pastores nocte vigilantes audire meruerunt : Gloria in excelsis Deo, et super terram pax... » [6] Elle y entendit peut-être l'écho des voix angéliques, mais elle n'y vit pas de moines. Arculphe n'en vit pas davantage *juxta Turrim Gader* [7], ni les deux auteurs qui ont fourni

1. L. VII, c. 26.
2. *Coll.* XX, c. 1.
3. *Hist. Laus.*, c. 77.
4. Silvia, o. c. p. 89. — Palladius, o. c., c. 103. — Cyrille de Scythopolis, *Vie de saint Euthyme*, dans Migne, *P. G.*, t. CXIV, col. 608b et 709a.
5. *Enarratio Syriæ* dans Migne, *P. G.*, t. CXX, col. 264b.
6. *Epist.* CVIII *ad Eustochium*.
7. L. II, c. 6.

à Pierre Diacre les deux phrases suivantes : « In turre autem Cades (probablement Gader = Ader) domus fuit Jacob cujus fundamenta usque odie parent [1] » et : « Ad orientem in Turre Ader, id est gregis, mille passibus a civitate segregata ecclesia est, trium pastorum dominicæ nativitatis consciorum monumenta continens [2] ». Il faut arriver au premier quart du IXe siècle pour rencontrer le monastère du Ποίμνιον : « Πρὸς ἀνατολὴν τῆς Βηθλεὲμ ἐστι μοναστήριον τὸ λεγόμενον Ποίμνιον, ἔνθα ἐφάνη ὁ Ἄγγελος τοῖς ποιμέσι ». Ce passage est tiré d'Epiphane [3]. Le monastère qu'il signale ainsi pour la première fois, un peu avant 820, n'acquit jamais une grande importance et ne resta pas longtemps debout. Les auteurs contemporains des croisades ne le mentionnent déjà plus, soit qu'ils aient une phrase pour le champ des Pasteurs, comme Jean Phocas [4], l'Anonyme [5] et Eugésippe [6], soit qu'ils feignent, avec Perdiccas d'Éphèse [7], d'ignorer ce pèlerinage.

Une autre raison nous amène à écarter Poseidonios du Ποιμένιον, c'est le silence du Collateur. Si l'on avait inauguré Prime dans le coin de terre déjà vénéré pour avoir entendu les chantres du ciel entonner le Gloria, Cassien nous en aurait avertis d'une façon ou de l'autre.

Somme toute, on ne peut désigner avec précision le berceau de notre petite Heure, mais la place qui lui convient le mieux est encore le monastère situé à l'est de Bethléhem, à quelque distance sud-est du champ des Pasteurs.

C) *Raison d'être.*

Mais pourquoi cette innovation dans les habitudes liturgiques du monde monacal? M. l'abbé Batiffol va nous répondre : « Les moines de Palestine, comme aussi ceux d'Égypte, ne se reposaient pas l'office nocturne et les Laudes une fois terminés, et ce point de la règle était d'une extrême dureté. On pensa qu'il serait plus humain de laisser les moines se reposer après l'office nocturne et les Laudes; mais, comme la journée d'un homme de Dieu ne saurait commencer que par une prière, les moines de Bethléhem, à leur relever, se réunissaient pour chanter un office de trois psaumes, semblable par conséquent à l'office des trois autres heures diurnes. On l'appela prime [8] ». A les prendre telles quelles, ces lignes donnent pour base à l'institution de Prime une idée très haute, et tel passage de Cassien n'y contredit point [9]. Il semble pourtant qu'un motif plus vulgaire ait présidé à la naissance de la nouvelle Heure et que le chapitre où Cassien s'en explique officiellement ne soit pas conçu en termes analogues à ceux de M. Batiffol.

A Bethléhem, disent les Instituta [10], les moines allaient prendre quelques heures de repos, l'office nocturne et les Laudes une fois

1. *De Locis Sanctis*, en appendice à la *Peregrinatio Siliæ* de Gamurrini, p. 129.
2. *Id.*, p. 122.
3. *Enarratio Syriæ*, dans Migne, *P. G.* CXX, 264b ; voir pour la date de ce texte, Krumbacher, *Gesch. der byzant. Litteratur*, 2 Aufl., p. 420.
4. Migne, *P. G.*, t. CXXXIII, col. 956d.
5. Migne, *id.*, col. 981d.
6. Migne, *id.*, col. 998a.
7. Migne, *id.*, col. 972b.d.
8. *O. c.* p. 34.
9. *Institut.*, l. III, c. 5.
10. *Institut.*, l. III, c. 4.

terminés. C'était même chez eux une tradition reçue des anciens : « reliquas horas refectioni corporum deputatas a majoribus nostris invenimus ». Les paresseux en abusèrent : comme aucun exercice de communauté n'était là qui vint les forcer à quitter leurs cellules, au lieu de se lever pour travailler de l'esprit ou des mains jusqu'à l'heure de Tierce, ils prirent l'habitude d'attendre tranquillement dans leurs lits le signal de cet office. Une réaction s'imposait. Pour remédier à pareil état de choses, les anciens décidèrent que l'on continuerait, selon l'usage, à se reposer après la psalmodie nocturne, mais que dorénavant, au lever du soleil, à l'heure où le travail devenait possible, la communauté devrait se réunir pour réciter prime : tout le monde étant tenu au chœur, personne ne pourrait plus, comme par le passé, prolonger indûment le temps du sommeil : « Cum..... neglegentiores..... inducias somni longius protelarent, quippe quos vel extra cellas progredi, vel de suis stratis consurgere ante horam tertiam, nulla conventus ullius necessitas invitaret,... decretum est... ut usque ad solis ortum... fessis corporibus refectione concessa, invitati post hæc religionis hujus observantia cuncti pariter e suis stratis consurgerent [1]. »

Telle est, d'après Cassien, la raison d'ordre inférieur qui donna naissance à l'heure de Prime. Dom Baeumer l'a compris comme cela [2], et, bien avant, Tillemont avait dit que l'on institua « la prière de Prime parce qu'il y en avoit qui au lieu de travailler lorsque le jour estoit venu, dormoient depuis Matines jusques à Tierce [3]. »

D) *Signes avant-coureurs.*

La nouvelle Heure n'ajouta rien, dans un certain sens, à la psalmodie antique. Comprenant seulement les psaumes 50, 62 et 89, c'est-à-dire trois psaumes extraits des Laudes matinales [4], elle augmenta d'un office le cycle des Heures existantes, mais elle n'introduisit pas un mot de plus dans l'ensemble des prières récitées jusque là. Ce que l'on disait en six fois le fut désormais en sept et voilà tout. L'innovation n'en eut pas moins son importance. Tierce, Sexte et None, Vêpres, Nocturne et Laudes admettant Prime dans leur compagnie, les moines se trouvèrent en droit de s'écrier avec le psalmiste : Septies in die laudem dixi tibi (ps. CXVIII, 164), et, s'ils ne chargèrent pas davantage leur ordo, ils consacrèrent du moins une nouvelle partie de la journée à la prière canonique.

Ce n'est pas à dire cependant que le Christianisme eût attendu jusque-là pour saluer officiellement son Dieu au lever du soleil. Sur plusieurs points, semble-t-il, les chœurs monastiques récitaient déjà l'office des Laudes juste à ce moment; tout au moins le commençaient-ils simplement à l'aurore pour le terminer en plein jour.

Eusèbe de Césarée nous trace quelque part le règlement suivi par le psalmiste dans ses oraisons. Il marque son deuxième sacrifice de louanges aux premières lueurs du jour : « ἐπιστάσης ἡμέρας, κατὰ τὴν πρώτην ὥραν, ὥσπερ ἔωθεν τὴν θυσίαν προσφέρε τῷ θεῷ τὸν δεύτερον ὕμνον [5]. »

1. *Institut*, l. III, c. 4.
2. Baeumer, *Geschichte des Breviers*, Freiburg in Breisgau, 1895, p. 100.
3. *O. c.*, t. XII, p. 126.
4. Cf. *Gesch. des Breviers*, p. 101.
5. *Comment. in psalmos Ps. CXVIII*, 164. dans Migne, *P. G.*, t. XXIII, col. 1392[a].

Ce règlement ne serait-il pas celui de certains moines? Il est permis de croire que l'évêque de Césarée n'a pas tout puisé dans son imagination. Sa distribution des Heures concordant assez bien avec l'usage dûment constaté plus tard, l'on peut admettre qu'à l'époque où il écrivait, cet usage existait déjà et qu'il s'en est inspiré.

Jérôme aussi paraît s'en inspirer dans les conseils qu'il adresse à ses trois filles spirituelles Eustochium, Démétriade et Læta. Il écrit à celle-ci que sa jeune enfant doit *mane hymnos canere* [1]. Il mande à celle-là que la récitation des psaumes et des oraisons est un devoir « quod..... mane semper est exercendum [2] ». Et dans sa pensée le terme de *mane* désigne très certainement les premiers instants du jour, puisqu'il a pour correspondant, dans la troisième énumération des Heures [3], le mot *diluculum* qui, lui, ne saurait désigner une partie quelconque de la nuit.

D'ailleurs si l'on récuse le témoignage d'Eusèbe et de Jérôme, il restera celui de Basile. Saint Basile demande à ses moines de réciter l'office des Laudes pour offrir à Dieu la primeur de leurs pensées et de leurs sentiments [4]. « Ils doivent, dit-il, devancer l'aurore et se mettre en prière de telle sorte que le jour ne les surprenne point sur leurs couches [5] ». Et ce texte suffit à nous montrer que Laudes sanctifiait déjà dans certains monastères cette partie de la journée que Prime devait sanctifier bientôt.

Telle communauté récitant le Nocturne au cœur de la nuit, se reposait ensuite jusqu'aux approches de l'aurore et réservait Laudes pour ce moment-là; telle autre disant les deux Heures à peu d'intervalle, ou même à la suite, se trouvait n'avoir, en se levant, aucune prière à psalmodier avant celle de Tierce. Le monastère de Cassien suivait cette dernière pratique [6] : pour ses moines les premiers instants du jour étaient libres et Prime avait toute facilité d'y prendre place. Antioche au contraire tenait pour l'autre manière. Une homélie de saint Jean Chrysostome, prononcée très probablement dans la capitale de la Syrie, nous initie aux coutumes liturgiques suivies dans les environs de cette ville par les contemporains de Cassien. D'après l'orateur, ces moines prolongent le Nocturne jusqu'aux dernières heures de la nuit : ils le terminent seulement quand le jour est près d'éclore; ils prennent leur repos juste lorsque les mondains se lancent dans leurs occupations : « ἐπειδὰν δὲ ἡμέρα μέλλει γίνεσθαι, διαναπαύονται λοιπόν· καὶ ὅταν ἡμεῖς ἀρξώμεθα τῶν ἔργων, ἐκεῖνοι καιρὸν ἔχουσι τῆς ἀναπαύσεως ». Le jour venu, tandis que les hommes du siècle sont dans l'agitation des affaires, les hommes de Dieu entreprennent leur travail dans le silence, non sans avoir à nouveau fait monter leurs prières vers le ciel : « ἡμέρας δὲ γενομένης..... πάλιν εὐχὰς ἑωθινὰς ἐπιτελέσαντες καὶ ὕμνους [7] ». Ainsi, près d'Antioche, Laudes avait presque déserté le cours nocturne, pour entrer de fait dans le cours diurne.

1. *Epist.* CVII *ad Lætam*, dans MIGNE, *P. L.*, t. XXII, col. 875.
2. *Epist.* CXXX, *ad Demetriadem*, *ibidem*, col. 1119.
3. *Epist.* XXII, *ad Eustochium*, *ibid.*, col. 421.
4. *Regulæ fusius tractatæ*, inter. 37, dans MIGNE, *P. G.*, t. XXXI, col. 1013a-b.
5. *Ibid.*, col. 1016b.
6. *Institut.*, l. III, c. 6.
7. *In Epist. I ad Timoth.*, c. v. *Homil. XIV*, dans MIGNE, *P. G.*, t. LXII, col. 576.

Si l'on veut, contre toute probabilité, que l'homélie citée soit postérieure et date de Constantinople, nous devrons peut-être appliquer aux moines de la capitale ce que nous venons d'affirmer des moines syriens ; mais la conclusion restera de tous points la même et nous serons toujours en droit d'établir que Laudes, en certains cloîtres, se récitait au lever du soleil. Cette pratique, répandue surtout dans les provinces du Nord, devait y être suivie d'une façon générale, et c'est là, sans doute, une des raisons pour lesquelles Prime, si facilement acceptée en Occident, trouva partout porte close dans les régions plus voisines de son berceau. Que cette anomalie tienne également à d'autres causes, rien de plus vraisemblable ; mais il n'entre pas dans notre sujet de les étudier ici.

Nous voulions montrer que la petite Heure inaugurée à Béthléhem avait eu pour précurseur, quant au moment de sa récitation, l'office de Laudes sensiblement éloigné de sa place première, et nous croyons qu'à défaut d'Eusèbe et de saint Jérôme, les textes de saint Basile et de saint Jean Chrysostome l'établissent préremptoirement. Ces deux Pères, le dernier surtout, ne sont pas, nous le savons, de beaucoup antérieurs à Cassien ; mais l'état de choses qu'ils décrivent préexistait sans nul doute à l'établissement de Prime, et cela suffit.

Qu'on nous permette, en terminant cette première partie, d'en résumer les conclusions :

1° Prime a été introduite dans l'office vers 382.

2° Elle eut pour berceau un monastère de Bethléhem, autre que celui de saint Jérôme, peut-être celui qui se trouvait au delà de la Tour d'Ader.

3° La paresse des moines qui prolongeaient leur sommeil jusqu'à Tierce fut la cause occasionnelle de son institution.

4° Au lever du soleil, tandis que les compagnons de Cassien récitaient la nouvelle petite Heure, une bonne partie du monde monastique terminait l'office des Laudes ou le commençait à peine. Ces Laudes renfermaient les trois psaumes réservés à Prime dans les monastères de Bethléhem.

Assomption de Kadi-Keui (Constantinople).

(*A suivre.*) J. PARGOIRE.

Le Gérant : M.-A. Desbois.

MACON, PROTAT FRERES, IMPRIMEURS

HISTOIRE DE L'ANGÉLOLOGIE

DES TEMPS APOSTOLIQUES A LA FIN DU Ve SIÈCLE.

L'existence d'un monde invisible, composé de bons et de mauvais esprits, était universellement admise dès les premiers temps du christianisme. Il ne pouvait en être autrement. A chaque page de la Bible il est fait mention d'anges au service de Dieu et de démons groupés autour de Satan leur chef. On lisait la Bible. On ne pouvait donc ignorer que derrière le voile des phénomènes sensibles, il existe des êtres intelligents, animés de sentiments bienveillants ou hostiles à notre égard. Toutefois, les renseignements que fournit la Bible sur le monde angélique ne suffirent pas à contenter la curiosité. De bonne heure, diverses questions furent soulevées auxquelles l'Écriture ne donnait aucune réponse nette et certaine. On fut donc réduit pour les résoudre à recourir à la conjecture philosophique ou aux raisons de convenance théologique.

Satan fut, de tous les êtres invisibles, celui sur le compte duquel les recherches furent le moins fréquentes et le plus vite terminées. On n'avait guère besoin que de connaître le motif de sa chute [1]. La solution à laquelle on s'arrêta tout d'abord fut celle de la jalousie. Satan, disait-on, avait été, à l'origine, chargé par Dieu de veiller sur

1. *Dialog.* 124, Justin dit en toutes lettres que le diable est tombé parce qu'il a trompé Ève: « τὴν πτῶσιν τοῦ ἑνὸς τῶν ἀρχόντων..... πεσόντος πτῶσιν μεγάλην, διὰ τὸ ἀποπλανῆσαι τὴν Εὔαν. »

la terre. Jusqu'à la création de l'homme, il s'acquitta consciencieusement de son mandat. Mais quand Dieu eut établi Adam maître de la terre, Satan furieux de se voir dépouillé de son monopole, résolut de perdre son jeune rival et lui tendit le piège dont parle la Genèse. Ainsi, en induisant l'homme dans le péché, Satan pécha lui-même, et en causant la perte du genre humain, lui-même se perdit. Telle est la doctrine que l'on voit d'abord apparaître dans saint Justin et qu'ont soutenue à sa suite Athénagore[1], Irénée[2], Tertullien[3] et saint Cyprien[4]. Cette opinion avait un appui apparent dans le texte de la Sagesse où on lit que la mort est entrée dans le monde par la jalousie du diable. Mais le livre de la Sagesse ne dit point qu'avant d'être jaloux de l'homme, le diable était sans reproche et que la jalousie a été son premier

1. *Legat.* 24. Athénagore est moins précis que Justin sur l'explication de la chute de Satan. Il le présente comme créé par Dieu ainsi que les autres anges parmi lesquels il occupe le premier rang. Il ajoute que Satan, mis par Dieu à la tête du gouvernement du monde, se montra négligent et méchant dans l'exercice de ses fonctions : « ἀμελήσας καὶ πονηρὸς περὶ τὴν τῶν πεπιστευμένων γενόμενος διοίκησιν. »

2. *Haer.*, III, 23, 8. « Serpens... *initium* et materiam suæ apostasiæ habens hominem. » — IV, 40, 3. « Ἔκτοτε γὰρ ἀποστάτης ὁ ἄγγελος αὐτοῦ καὶ ἐχθρὸς, ἀφ' ὅτε ἐζήλωσε τὸ πλάσμα τοῦ θεοῦ, καὶ ἐχθροποιῆσαι αὐτὸ πρὸς τὸν θεὸν ἐπεχείρησε. » — V, 24, 4. « Sic etiam diabolus... invidens homini apostata a divina factus est lege. »

3. *Adv. Marcion.*, II, 18. « Ex illo deliquit ex quo delictum seminavit. » — *De Patient.*, 5. « Natales impatientiæ in ipso diabolo deprehendo jam tunc cum Dominum Deum universa opera quæ fecisset imagini suæ, id est homini, subjecisse impatienter tulit... quam (impatientiam) primus senserat, per quam *delinquere intraverat.* » — Ailleurs (*adv. Marc.*, V, 11, 17) Tertullien met dans la bouche du diable le texte d'Isaïe : *similis ero Altissimo*, mais il suppose le diable déjà tombé et ennemi de Dieu.

4. *De Zelo et Livore.* 3 et seq. « Videamus unde zelus et quando et quomodo cœperit... Hinc diabolus inter initia statim mundi et *periit primus* et perdidit. Ille Deo acceptus et carus, postquam hominem ad imaginem Dei factum conspexit, in zelum malevolo livore prorupit... perditus ante quam perdens, dum stimulante livore, homini gratiam datæ immortalitatis eripit, ipse quoque, id quod prius fuerat amisit. »

péché. L'explication de la chute de Satan par la jalousie appartient donc bien à Justin. On vient de voir que, pendant un certain temps, elle fut classique. Au commencement du quatrième siècle nous la retrouvons encore dans Lactance, mais profondément modifiée. Selon Lactance, Dieu avait engendré, un peu avant la création du monde, deux fils : le *Logos* était l'un de ces fils, l'autre était le diable. Ce dernier, un peu plus jeune que le *Logos*, fut jaloux de son frère aîné. Cette jalousie l'a rendu prévaricateur, tandis que le *Logos* a mérité par sa persévérance l'affection de son Père[1]. Grégoire de Nysse a restitué à la théorie sa forme primitive[2], et à la fin du sixième siècle, Anastase en est encore le partisan[3].

Toutefois Anastase et même Grégoire de Nysse sont, sur ce point, des conservateurs attardés. Dès le milieu du quatrième siècle, la théorie de la jalousie était supplantée par la théorie de l'orgueil. Le coup mortel lui avait été porté au troisième siècle par Origène. La philosophie origéniste avait pour principe fondamental que le monde matériel avait été créé pour servir de prison aux esprits coupables. D'après ce principe, le diable était déjà tombé dans le mal quand Adam fut créé, et par conséquent l'explication de sa chute devait être cherchée ailleurs que dans la jalousie contre notre premier père. Au chapitre

1. *Divin. Institut.*, II, 9. « Produxit Deus similem sui spiritum qui esset virtutibus Dei Patris præditus... Deinde fecit alterum in quo indoles divinæ stirpis non permansit... Invidit enim illi antecessori suo qui Deo Patri perseverando, cum probatus, tum etiam charus est. Hunc ergo ex bono per se malum effectum Graeci διάβολον appellant. »

2. *Catéches.* 6. « οὐκ ἄνεκτον ὁ τὴν περίγειον οἰκονομίαν λαχὼν εἰ ἐκ τῆς ὑποχειρίου αὐτῷ φύσεως ἀναδειχθήσεταί τις οὐσία πρὸς τὴν ὑπερεχουσαν ἀξίαν ὡμοιωμένη. » — Grégoire suppose Satan encore chargé du gouvernement du monde, par conséquent encore bon. Du reste il déclare ensuite qu'il ne veut pas se charger d'expliquer comment Satan créé bon a pu devenir jaloux ; il regarde donc la jalousie comme son premier péché.

3. *Hodegon.* 4.

XIV d'Isaïe se trouve une pièce d'un haut lyrisme où le roi de Babylone est représenté descendant au schéol. En apprenant l'arrivée de cet orgueilleux potentat, les *Rephaïm* se lèvent et, sitôt qu'il paraît au milieu d'eux, ils lui présentent leurs ironiques hommages. « Te voilà « maintenant sans force comme nous. Ta magnificence « est descendue dans le schéol.... Te voilà tombé du ciel, « astre brillant fils de l'aurore... toi qui disais dans ton « cœur : je monterai au ciel, j'élèverai mon trône au-dessus « des étoiles de Dieu... Je monterai sur le sommet des nues « je serai semblable au Très-Haut. » Cette harangue frappa vivement Origène[1]. Il y remarqua une foule de traits qui, selon lui, ne pouvaient s'appliquer à un roi de la terre et qui ne convenaient qu'à un esprit céleste. Nul doute qu'il ne fût question de la chute du diable, de celui qui dans saint Jean est appelé le prince de ce monde et que saint Paul désigne comme le prince de la puissance de l'air. Origène conclut que Satan était primitivement un esprit angélique puissant qui se laissa dévoyer par l'orgueil[2].

L'explication d'Origène fut avidement saisie ; le chapitre XIV d'Isaïe devint classique et Satan fut considéré comme un orgueilleux sur le front duquel on lisait : « Je serai semblable au Très-Haut ». Naturellement l'Église grecque fut la première à suivre la voie tracée par Origène[3]. Eusèbe[4], saint Athanase peut-être[5], saint

1. Tertullien, nous l'avons vu, avait déjà mis les mots « *similis ero Altissimo* » dans la bouche du diable. Mais il le supposait préalablement tombé.

2. *De princip.*, I, V, 5, et surtout *in Numer. homil.*, XII, 4.

3. Méthode, l'adversaire d'Origène, resta fidèle à la doctrine de Justin. Voy. son texte dans Epiph., *hær.* LXIV, 21 et Photius, *Biblioth.* Cod. CCXXXIV.

4. *De Præparat.*, VII.

5. *De Virginitate* : « ἡ ὑπερηφανία αὐτὸν κατέβαλεν εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς ἀβύσσου. » La question est de savoir si ce livre est d'Athanase. Tille-

Basile[1], saint Grégoire de Nazianze[2], saint Chrysostome[3], saint Cyrille d'Alexandrie[4], Théodoret[5] expliquèrent plus ou moins clairement la chute de Satan par Isaïe, et firent remarquer, quand l'occasion se présentait, qu'avant d'être l'ennemi de l'homme, Satan était déjà l'ennemi de Dieu, et qu'avant de pécher par jalousie, il avait déjà péché par orgueil.

En Occident, saint Hilaire[6], saint Ambroise[7] et saint Jérôme[8] s'étaient familiarisés avec les écrits d'Origène. C'est par eux que la théorie de l'orgueil pénétra dans l'Église latine. Le poète Prudence la leur emprunta. Il alla même jusqu'à dire que le diable avait cherché à faire croire à ses compagnons qu'il s'était donné à lui-même l'existence et qu'il avait créé la matière de son propre corps[9]. Augustin se fit également leur disciple. Dans son commentaire littéral sur la Genèse, il démontra que le diable était déjà tombé quand il fit tomber nos premiers parents et qu'il fut conduit à la jalousie par l'orgueil[10]. On n'osait guère contredire Augustin; aussi l'Église latine oublia complètement la doctrine que Tertullien et saint Cyprien avaient enseignée. Saint Léon puisa dans le

mont (Note 77 sur Athanase), doute de son authenticité. Les Bénédictins la rejettent nettement.

1. *Homil. quod Deus non sit auctor mali* 8. — Dans le traité *De Invidia*, Basile oublie la théorie de l'orgueil et parle comme les anciens.

2. *Or.*, XXXVI, 5.

3. *In Genes. homil.*, XXII, 2.

4. *Comment. in Isaïam*, II.

5. *Contra Græcos*, III, 4.

6. *In Ps.* 64, 9.

7. *In Ps.* 110. *Serm.* VII, 8. — *Ibid. Serm.* XVI, 15. — L'Ambrosiastre parle de même (*in Rom.*, XII, 17). Dans le *de Parad.*, 54, Ambroise mentionne la jalousie du diable, mais il le suppose déjà déchu.

8. *In Ezech.*, XXVIII. *Ep. ad Oceanum*, 69, 9. *Ep.*, 22, 27.

9. *Hamartig.* 168.

10. *Genes. litt.* XI. 18 et seq. — Cf. *in Jo. Tract.* XVII 16; *in Ps.* 58; *Serm.*, II, 5. *in Ps.* 120, 15.

commentaire littéral sur la Genèse son enseignement sur le diable [1] ; et nous verrons dans la suite qu'il en fut toujours ainsi.

En quoi consista précisément l'orgueil de Satan ? Les scolastiques se livrèrent sur ce point à de profondes recherches, mais, dans la période que nous étudions ici, c'est-à-dire pendant les cinq premiers siècles, on n'éprouva pas généralement le besoin d'explications particulières [2]. Cependant nous venons de voir que Prudence avait risqué sur ce point une hypothèse [3]. Grégoire de Nazianze nous dit que Satan voulut se faire passer pour Dieu [4] ; et Augustin qui, d'ordinaire, évite de préciser, nous apprend dans un endroit que le diable voulut être l'égal de Dieu [5]. Du reste le texte d'Isaïe menait tout droit à cette conclusion. Ajoutons en terminant que, selon Augustin, le diable tomba dans l'orgueil immédiatement après sa création et qu'il ne fut jamais mêlé aux saints anges [6].

Il nous resterait à parler de la constitution physique de Satan. Nous traiterons cette question plus loin;

1. *Serm. IV. de Coll.* — Cf. Cassien, *Coll.* VIII, 20. *P. L.* 49. 737. — Pierre Crysologue, *Serm.* 26. *P. L.*, 52, 272.

2. Le plus souvent on se bornait à dire que le diable avait voulu s'élever au-dessus de sa condition. Chrysost. *loc. cit.* dit : « ὁ διάβολος καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ μεῖζον τῆς ἀξίας φρονήσαντες. » Théodoret (*loc. cit.*) parle de même. — Cyrille dit que Satan convoita la gloire qui n'appartient qu'à Dieu.

3. Il dit (*loc. cit.*) : « Persuasit propriis genitum se viribus, ex se
Materiam sumpsisse sibi, qua primitus esse
Inciperet, nascique suum sine principe cœptum. »

4. *Orat.*, XXXVI, 5. Ailleurs (*Poem. dogmat.*, VII, 57) il dit que Lucifer voulait s'approprier la gloire de Dieu. Grégoire pense probablement que le diable a voulu être adoré comme un dieu par les autres anges.

5. *In Jo. Tr.*, XVII, 16. « Qui enim se voluit æqualem facere Deo cum non esset, cecidit. » — Ailleurs (*Civit.*, XII, 6; *Genes litt.*, XI, 19) il attribue au diable un sentiment de complaisance dans ses propres perfections et un désir de se rendre indépendant de Dieu.

6. *Genes. litt.*, XI, 21.

bornons-nous à dire ici que, dans la période que nous étudions actuellement, on attribuait au diable un corps subtil. C'est plus tard seulement qu'on le déclara complètement immatériel. Ce point excepté, on peut dire que, dès la fin du troisième siècle, Satan était ce qu'il est aujourd'hui[1].

Voyons maintenant ce que devinrent les démons. D'après le livre d'Hénoch certains anges s'étaient laissé séduire par la beauté des femmes. Cette doctrine, acceptée par les anciens auteurs, devait disparaître un jour, mais son élimination se fit attendre. Pendant longtemps on y eut recours pour expliquer l'origine des démons. « Dieu, dit saint Justin, confia le soin des « hommes et des choses terrestres à des anges. Mais « ceux-ci, outrepassant leurs droits, eurent commerce « avec les femmes et en eurent des enfants qui sont les « démons[2]. » Justin, fidèle à la pensée du Pseudo-Hénoch, voit donc dans les démons des êtres nés de l'union des anges avec les femmes. Athénagore[3], Irénée[4], Clément

1. On croyait généralement qu'avant sa chute Satan était le premier être de toute la cour céleste. Tertullien (*Adv. Marc.*, II, 10) le présente comme « eminentissimum angelorum, archangelum et sapientissimum omnium ». Les apologistes ont la même pensée quand ils disent que Dieu confia à Satan le gouvernement du monde. Saint Augustin (*Genes. litt.*, XI, 22) doute, et croit que le diable appartenait peut-être à la classe des anges inférieurs.

2. *Apolog.* II. 5.

3. *Legat.* 24 « ἐκεῖνοι μὲν εἰς ἐπιθυμίαν πεσόντες παρθένων, καὶ ἥττους σαρκὸς εὑρηθέντες »

4. IV, 36, 4. « Temporibus Noë diluvium inducens uti extinguere pessimum genus eorum qui tunc erant homines, qui jam fructificare Deo non poterant, cum angeli trangressores commixti fuissent eis ». — IV, 16, 2. Ici Irénée s'inspirant du Pseudo-Hénoch nous dit que le patriarche Hénoch fut chargé par Dieu de faire des observations aux anges apostats. Massuet voit dans cet emprunt au livre d'Hénoch, la preuve qu'Irénée accepte le récit de cet auteur. Dans son introduction au traité de saint Irénée (Dissert. III, 103), Massuet prétend que, selon Irénée, le péché charnel des mauvais anges n'a pas été la cause de leur chute, mais qu'il a suivi leur révolte contre Dieu.

d'Alexandrie[1], Tertullien[2], c'est-à-dire tous les Pères de la fin du second siècle, expliquèrent comme lui la chute des anges et admirent, soit en propres termes, soit par voie de conséquence, que les démons étaient les enfants des mauvais anges[3].

Ici encore Origène eut une influence salutaire. La théorie de la luxure ne trouvait aucune place dans le système philosophique du grand Alexandrin pour qui notre monde matériel était une prison destinée à punir les esprits coupables. Origène déclara qu'on pouvait ne tenir aucun compte du livre d'Hénoch, qui, n'étant point dans le canon, n'avait point d'autorité ; et il ajouta que le récit de la Genèse où il est question des fils de Dieu s'unissant aux filles des hommes devait être entendu dans le sens allégorique[4]. Quant à lui, il enseigna que les anges avaient péché, avant l'existence du monde, par des actes que nous ignorons[5]. L'action d'Origène se fit sentir immédiatement en Orient. Grâce à lui l'Église

Le texte (III, 23, 3) sur lequel il s'appuie est trop vague pour autoriser une pareille conclusion.

1. *Strom.*, III, 7. « ἄγγελοί τινες, ἀκρατεῖς γενόμενοι, ἐπιθυμίᾳ ἁλόντες οὐρανόθεν δεῦρο καταπεπτώκασιν. » *Pædag.*, III, 2.

2. *De Idolol.*, IX. « Unum propono, angelos esse illos desertores Dei, amatores feminarum, propterea quoque damnatos a Deo. » — *De Cultu feminarum*, I, II. « Illi qui ea constituerunt, damnati in pœnam mortis deputantur, illi scilicet angeli qui ad filias homimem de caelo ruerunt. » — *De Virginib. velandis.*, VII : « Debet adumbrari facies tam periculosa quae usque ad caelum scandala jaculata est. » — Dans ce dernier passage, Tertullien établit que les mauvais anges ont péché non pas avec des femmes mariées, mais avec des vierges.

3. Voir le texte de Justin. Athénagore (*loc. cit*, 24. 25) parle dans le même sens. Le plus ordinairement on confondait les pères et les fils sous le nom de démons.

4. *C. Cels.*, V, 54, 55. Origène adopte l'explication de Philon d'après laquelle l'union des anges avec les filles des hommes désigne l'union des âmes avec les corps humains.

5. *De princip.* I. VIII. 4. « Pro meritis suis gradum hujus dignitatis adepti sunt, licet non sit nostrum vel scire vel quærere qui illi actus fuerint. »

grecque cessa de bonne heure d'attribuer la chute des anges et par conséquent l'origine des démons à l'amour des femmes [1]. Certaines paroles de saint Jean Chrysostome permettent de soupçonner qu'au commencement du cinquième siècle la vieille doctrine avait encore des partisans dans le peuple. En tout cas le grand orateur la rejette avec mépris ; il explique à ses auditeurs que les fils de Dieu dont parle la Genèse sont des hommes, et il proclame que les anges n'ont jamais pu avoir de commerce charnel avec les femmes [2].

La réforme origéniste eut plus de peine à pénétrer en Occident. Il va sans dire que Lactance l'ignore entièrement. Cet écrivain nous raconte, exactement comme Justin, que parmi les anges gardiens chargés par Dieu de veiller sur le monde plusieurs péchèrent avec les femmes et engendrèrent des enfants qui sont devenus les démons [3]. Lactance était ce que Bossuet eût appelé « un homme de l'ancienne marque » ; il reste étranger à toutes les idées nouvelles. On ne doit pas s'étonner non plus de rencontrer la vieille doctrine dans les écrits de saint Cyprien [4] et de Commodien [5]. Ces auteurs sont venus trop peu de temps après Origène pour que les idées du grand docteur aient pu pénétrer jusqu'à eux. On s'attendrait au contraire à voir saint Ambroise sortir de l'ornière commune. Ambroise connaissait Origène, il l'aimait, et il est un de ceux qui ont initié l'Occident aux théories origé-

1. Greg. Naz. (*Poëm. theol.*, VII, 69) enseigne que les mauvais anges furent entraînés au mal par Satan.

2. *In Genes. homil.* XXII, 2.

3. *Div. Instit.*, II, 15.

4. *De Habitu Virgin.*, 14. « Quæ omnia suis artibus peccatores et apostatæ angeli prodiderunt, quando ad *terrena contagia devoluti*, a cælesti vigore recesserunt. »

5. *Instr.* I, 3 (*P. L.*, 5, 203). Les démons sont d'anciens anges chargés par Dieu de veiller sur les hommes et qui furent séduits par la beauté des femmes.

nistes. Pourtant il continue de dire avec Tertullien que les anges ont eu un commerce charnel avec les femmes et que les démons sont issus de ce commerce [1]. Saint Hilaire [2], saint Jérôme [3] profitèrent mieux sur ce point des leçons du maître. Ils refusèrent de s'incliner devant l'autorité du livre d'Hénoch et, sans opposer à la théorie de la chute par l'amour des femmes une réfutation en règle, ils laissèrent entendre qu'ils ne l'acceptaient pas [4].

Saint Augustin fut fort perplexe. D'une part il ne pouvait se dissimuler quelle était l'opinion commune des anciens Pères. « Beaucoup, dit-il dans la Cité de Dieu, « croient que les fils de Dieu dont parle la Genèse, étaient « des anges et non des hommes »; et en écrivant cette phrase il pensait sans doute à Tertullien, à saint Cyprien, à saint Ambroise, ses maîtres. D'ailleurs l'expérience quotidienne favorisait cette opinion. « On raconte de toutes « parts, ajoute Augustin, que les sylvains et les faunes « s'unissent fréquemment aux femmes. On accuse surtout

1. *De Virginib.*, I,52, 53 : « Et quid pluribus exsequar laudem castitatis ? Castitas etiam angelos fecit. Qui eam servavit angelus est, qui perdidit, diabolus... Quam præclarum autem angelos propter intemperantiam suam in saeculum cecidisse de cælo, virgines propter castimoniam in caelum transisse de sæculo ? » — *De Noë et Arca*, 8 : « Non poetarum more gigantes illos terræ filios vult videri scripturæ conditor; sed ex angelis et mulieribus generatos asserit. »

2. *In Ps.* 132, 6. « Fertur etiam id de quo etiam nescio cujus liber extat, quod angeli concupiscentes filias hominum... in hunc montem convenerunt. Sed hæc prætermittimus. Quæ enim libro legis non continentur, ea nec nosse debemus. »

3. *In Is. cap.*, 54, 10, Jérôme ne rejette pas absolument cette opinion. Il se borne à dire après l'avoir citée « cujus explanationem lectoris arbitrio derelinquo ». Toutefois il met le livre d'Hénoch parmi les apocryphes (*In Titum.*, I, 10).

4. Philastre doit également être considéré comme l'un des premiers adversaires de l'ancienne croyance en Occident. Dans son catalogue des hérésies (*Her.* 108) il condamne la doctrine relative au péché des anges avec les femmes. Philastre a lu Origène.

« de ce crime certains démons que les Gaulois appellent « *Duses*, et les récits de ce genre sont si nombreux et si « autorisés, qu'à mon avis il y aurait de l'imprudence à « les rejeter [1] ». D'autre part, il voyait ceux qu'il appelait « des hommes prudents » (manifestement saint Hilaire et saint Jérôme) refuser toute espèce d'autorité au livre d'Hénoch [2]. De plus il s'était procuré, à l'occasion de la controverse pélagienne, les homélies de saint Jean Chrysostome et il y avait vu que les fils de Dieu de la Genèse devaient être considérés comme des hommes [3]. Que faire dans ce conflit d'autorités et de raisons? Augustin se décida, non sans peine, à abandonner l'ancienne opinion et à mettre sur le compte des hommes l'aventure racontée dans la Genèse [4]. Toutefois les récits relatifs aux démons incubes avaient produit sur son esprit une impression profonde. Il n'osa refuser à des esprits pourvus d'un corps aérien le pouvoir d'éprouver de la passion pour les femmes et de s'unir à elles [5].

L'autorité d'Augustin aurait pu suffire à chasser de

1. *Civit.*, XV, 22, 23.

2. *Ibid.*, XV, 23, 4. Philastre, dont il connaissait le livre (cf. Ep. 222), a pu aussi avoir de l'influence sur lui.

3. *In Heptateuch.*, I. 3. Il parle ici de certains auteurs qui voient dans les fils de Dieu dont parle la Genèse (ch. 6) les hommes justes. Il ne dit pas quels sont ces auteurs, mais on peut légitimement penser qu'il a en vue Chrysostome dont il possédait les homélies à cette époque (L'*Heptateuque* a été écrit en 419. Cf. *Contr. Jul.*, I, 21).

4. Dans l'*Heptateuque* il n'ose encore se prononcer avec assurance. Il se borne à dire : « *Credibilius* est homines justos appellatos, vel angelos, vel filios Dei concupiscentia lapsos peccasse cum feminis ». Dans la *Cité de Dieu* (le quinzième livre a été écrit après 420) il rejette résolument l'ancienne doctrine (XV, 23, 3) : « illos... procul dubio homines fuisse Scriptura ipsa sine ulla ambiguitate declarat. »

5. *Civ.*, XI, 23, 1. « Non hinc aliquid audeo definire utrum aliqui spiritus elemento aerio corporati... possint etiam hanc pati libidinem, ut quomodo possunt sentientibus feminis misceantur. » Il ajoute qu'il ne croit pas les bons anges capables de commettre ce péché, mais seulement les démons.

l'Église latine la doctrine que Tertullien, Cyprien et Ambroise y avaient professée. Il eut, du reste, un auxiliaire dans Cassien. Disciple de Jérôme à Bethléem, et de Chrysostome à Constantinople, Cassien devait mettre à profit l'enseignement de ses maîtres. Dans ses *Conférences* il parla des anges presque dans les mêmes termes que Chrysostome [1]. Grâce à lui, la doctrine origéniste se répandit dans le monde monastique et de là dans toute l'Église. Sulpice Sévère resta, il est vrai, à l'école de Tertullien [2]. C'est qu'il était le contemporain d'Augustin et que la voix du grand docteur de l'Église latine n'avait pu parvenir jusqu'à lui. En dehors de Sulpice Sévère, nous ne trouvons plus, à partir du cinquième siècle, la vieille doctrine que dans le traité *De singularitate clericorum* dont la date et l'auteur nous sont inconnus [3].

Il ne suffisait pas de rejeter le récit du livre d'Hénoch ; il fallait le remplacer et dire en quoi avait consisté le péché des anges déchus. Origène, nous l'avons vu, déclarait ignorer les actes qui avaient amené la chute des esprits célestes. Mais on ne voulut pas rester dans cette incertitude. Saint Jean Chrysostome enseigna que les démons avaient, comme le diable, désiré s'élever au-dessus de leur condition [4]. Saint Augustin lui emprunta cette explication et attribua la chute des anges à l'orgueil [5]. Cette opinion fit fortune. L'auteur de la lettre à Démétriade parla, lui aussi, d'orgueil [6], et dans la suite, on ne

1. *Collat.*, VIII, 21. « Nullo modo credendum est spiritales naturas coire cum feminis carnaliter posse. »

2. *Histor.* init.

3. *De singular. clericor.* 28 (*P. L.* 4, 857 ; ed. Hartel, III, 204).

4. *In Gen. hom.* XXII, 2. « κατηνέχθησαν καὶ ὁ διάβολος καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ μεῖζον τῆς ἀξίας φρονήσαντες. »

5. *Enchirid.* 28. « Angelis igitur aliquibus impia superbia Deum deserentibus » *Civit.* XII. 6 (init.).

6. Ep. *ad Demetriadem.* VII (*P. L.*, 55, 168) « Superbia a diabolo sumpsit exordium qui... cum iis angelis quos in consensum impietatis

parla jamais autrement. On pourrait être tenté de chercher la source de cette théorie dans le récit de l'Apocalypse où il est question du dragon qui entraîne le tiers des étoiles du ciel et les fait tomber sur la terre. Plus tard, en effet, on prouva par ce passage que Satan s'était révolté contre Dieu, qu'il avait entraîné à sa suite une partie des anges et que Michel, aidé de ses compagnons, avait chassé du ciel les esprits rebelles. Mais pendant les cinq premiers siècles, cette interprétation de l'Apocalypse fut presque universellement ignorée. On voyait dans le portrait du dragon la description anticipée des événements qui devaient se dérouler à la fin du monde; on croyait que les étoiles tombées du ciel désignaient les chrétiens que l'esprit infernal devait entraîner dans l'apostasie, et l'on ne pensait point à la révolte de Satan [1]. Ce n'est donc pas le texte de l'Apocalypse qui a suggéré la théorie de l'orgueil, c'est plutôt la théorie qui a fait voir dans l'Apocalypse le récit de la révolte des anges. Comment est née la théorie elle-même? Elle a sans doute sa racine dant la constitution que l'Écriture attribue au monde diabolique. Le diable apparaissait dans le Nouveau Testament comme le chef des démons. Il était tout naturel de conclure que les subordonnés étaient tombés en même temps que leur chef. Les premiers Pères ne pouvaient s'arrêter à cette pensée. Selon eux, en effet, les mauvais anges n'avaient péché que vers l'époque du déluge, et leur péché, d'ordre charnel, avait donné naissance à la race des démons, tandis que Satan avait été conduit au mal dès l'origine, soit par la jalousie, soit par l'orgueil.

suæ traxerat, a caelesti sublimitate dejectus est. » — Cette lettre aurait, selon Quesnel, été écrite par saint Léon. D'autres l'attribuent à saint Prosper. Tillemont (XIII, 635) estime qu'il vaut mieux garder l'attitude de l'ignorance; c'est aussi l'avis des frères Ballerini. (Voir leur dissertation sur ce point à la suite des œuvres de saint Léon, *P. L.*, 55, 423). Toutefois l'opinion de Quesnel nous paraît sérieusement motivée.

1. Ceci sera prouvé plus loin.

Leur conception de la chute des anges les empêchait donc de rattacher l'histoire des démons à l'histoire de Satan. Mais quand le récit du livre d'Hénoch fut écarté, rien ne s'opposait plus à ce que l'on ramenât à l'unité la chute du diable et la chute des anges. Dès lors que le diable était tombé par l'orgueil, on conclut que les anges eux aussi étaient tombés par l'orgueil. En résumé, dans le cours du IVe et du Ve siècle, la doctrine des démons subit une transformation importante. Jusque là, on les croyait issus du commerce des anges avec les femmes ; on reculait par là même leur origine vers l'époque du déluge [1]. A partir du IVe siècle l'Église grecque, puis plus tard, l'Église latine, cessèrent de voir dans les démons des êtres à moitié angéliques et à moitié humains ; et elles en firent des compagnons de Satan, tombés comme lui avant la création du genre humain. Cette transformation avait été provoquée par la disparition de l'ancienne doctrine qui expliquait la chute des anges par la luxure ; et elle est due par conséquent à l'influence d'Origène, puisque c'est lui qui a chassé de la théologie le récit du livre d'Hénoch.

Pseudo-Hénoch n'attribuait pas aux démons le même sort qu'aux anges coupables. Ces derniers, selon lui, avaient été précipités par Dieu dans l'abîme [2], tandis que leur progéniture rôdait dans l'air [3] et s'occupait à tourmenter les hommes. A la suite de l'épître aux Éphésiens et de la première épître de saint Pierre, on plaça générale-

1. Ainsi que nous l'avons dit, les mauvais anges eux-mêmes étaient des démons, mais ils étaient si inférieurs en nombre à l'abondante postérité qu'ils avaient obtenue de leur commerce avec les femmes, que, quand on parlait des démons, on pensait surtout à leurs enfants. D'après Pseudo-Hénoch les mauvais anges n'étaient qu'au nombre de deux cents. L'armée des démons comprenait sans aucun doute des milliers de soldats.

2. *Hen.*, X, 15.

3. *Ib.*, XV, 8.

ment dans l'air le domicile de tous les esprits mauvais, y compris Satan leur chef. Au milieu du second siècle Athénagore nous explique que le diable, les anges intempérants et les démons sont condamnés à errer dans l'atmosphère [1]. Les autres Pères ne distinguent pas, comme le fait Athénagore, les mauvais anges des démons ; ils englobent sous le nom de démons les pères et les enfants. Mais à part cette différence insignifiante, ils tiennent le même langage. Ils enseignent que Satan et ses subordonnés sont actuellement dans l'air. C'est ce qu'on peut lire surtout dans Lactance [2], dans saint Hilaire [3], dans saint Jean Chrysostome [4], dans saint Augustin. Ce dernier a même pris soin d'adapter à cette théorie les textes de Jude et de la seconde épître de Pierre qui suivaient en ce point le livre d'Hénoch, et il assure que l'abîme ténébreux dont parlent ces textes et dans lequel ils jettent les anges fornicateurs désigne l'espace qui entoure la terre [5]. Les autres Pères n'ont point songé à l'objection que présentaient ces deux épîtres. Ils n'ont pas eu besoin par là même de recourir à l'interprétation complaisante d'Augustin et ils n'ont pas hésité à loger le diable et les démons dans l'air. On trouve çà et là quelques textes qui mettent

1. *Legat.* 25.

2. *Div. Inst.*, VII, 24. Satan sera enchaîné quand commencera le règne millénaire. D'ici là il est dans l'air pour éprouver les hommes (III, 29).

3. *In Ps.* 118, 84.

4. *In Matth. hom.* 28, 2.

5. *In Ps.* 148. 9. « Ad ista caliginosa, id est ad hunc aërem, tanquam ad carcerem da nnatus est diabolus... nam Apostolus hoc de illo dicit *Eph.* II, 2) et alius apostolus dicit (II Petr. II, 4) *carceribus caliginis inferni retundens*, infernum hoc appellans quod inferior pars mundi sit. » — *Serm.* 222 : « Sunt ergo ista spiritalia nequitiæ in cælestibus, non ubi sidera disposita effulgent, et sancti angeli commorantur, sed in hujus aëris infimi caliginoso habitaculo ubi et nebula conglobatur. » Voy. *Genes. litt.*, XI, 33. *Civit.*, XIV, 3, 2. *De Natura Boni*, 33. etc.

une partie des démons dans l'enfer [1]. Mais ces textes sont rares dans la période que nous étudions maintenant. Du reste, saint Jérôme chez lequel on lit une phrase dans ce sens, déclare que Satan est dans l'air [2]. On peut même voir, par un artifice exégétique de saint Augustin, combien cette croyance était enracinée de son temps. D'après le chapitre XX de l'Apocalypse, l'enchaînement de Satan dans l'abîme ne doit commencer qu'à partir de l'inauguration du règne millénaire. Augustin, qui ne veut pas laisser à la doctrine millénariste l'appui de ce passage, et qui applique à toute la durée de l'Église le règne de mille ans annoncé par le voyant de Patmos, devait logiquement conclure que le diable est actuellement au fond de l'abîme. Pour échapper à cette conséquence, il prétend que le texte de l'Apocalypse doit s'entendre d'une manière allégorique et que l'abîme dans lequel Satan a été précipité désigne le cœur des impies sur lequel domine l'esprit du mal [3]. Grâce à cette ingénieuse interprétation, il a pu laisser le diable sur la terre.

Satan et ses subordonnés ont donc actuellement leur domicile dans les régions aériennes. Quel est leur sort? Sur ce point il y avait une opinion commune que l'on ne discutait pas. On croyait que les démons ainsi que leur

1. Eusèbe (*Præpar.* VII met la plus grande partie des démons dans l'enfer et en laisse un petit nombre sur cette terre pour éprouver les hommes. Saint Jérôme (*in Ezech.* 35. 5) parle dans le même sens mais moins nettement.

2. *In Ep. ad Eph.* II. 2. « Princeps quippe aeris et spiritus potestatis qui in aere isto est, diabolus intellegitur... Non quo diabolus et satellites ejus qui per mundum istum vagantes, peccata hominibus insinuant, in caelo versari queant de quo ob sua merita corruerunt, sed caelum dicitur aer iste. »

3. *Civit.*, XX, 7, 3. « Utique diabolum misit in abyssum (*Apoc.* XX, 3) quo nomine significata est multitudo innumerabilis impiorum quorum in malignitate adversus Ecclesiam Dei multum profunda sunt corda; non quia ibi diabolus ante non erat, sed ideo dicitur illuc missus, quia exclusus a credentibus, plus cœpit impios possidere. »

chef étaient, pendant toute la durée du monde actuel, exempts de peines sensibles, et que le supplice qui leur était réservé ne devait les atteindre qu'après le jugement général. Qu'on interroge les apologistes comme saint Justin et Tatien [1], ou les Pères qui ont combattu les gnostiques, comme Irénée [2] et Tertullien [3], qu'on interroge Origène [4], Ambroise [5] ou Augustin [6], on obtient toujours la même réponse. Tous nous disent ou nous laissent entendre clairement que les esprits méchants répandus dans l'atmosphère souffriront un jour, mais ne souffrent pas actuellement, si ce n'est à la pensée des peines qui les attendent et qu'ils connaissent par avance [7]. Sur ce fond général se détachent certaines opinions particulières. Saint Justin, saint Irénée [8], saint Épi-

1. JUSTIN, *Apol.*, II, 7.8 « τιμωρίαν κομίσονται. » — TATIEN, *Orat.*, 14, « ὁπότ' ἂν μέλλωσι κολάζεσθαι. »

2. *Hær.*, I, 10, 3. — Irénée mentionne cette longanimité de Dieu à l'égard des anges coupables comme l'un des problèmes dont la solution appartient à la foi savante. Bill et Massuet (Dissertat., III, 108) disent que dans ce passage, Irénée enseigne l'ajournement des peines des démons. Feuardent explique ce texte par l'épitre aux Romains IX, 22, dont, à son avis, Irénée s'est inspiré. Il croit donc que, dans la pensée d'Irénée, Dieu a donné aux anges coupables le temps de se repentir.

3. *Apolog.* 27 : « desperata condicio eorum ex prædamnatione solatium reputat fruendae interim malignitatis de pœnae mora. »

4. *In Numer. homil.*, 13, 7. « Non vult Deus dæmonum genus ante tempus damnare. » *In Exod. homil.* 8, 6.

5. *In Ps.* 118. *Serm.* XX, 23. « Differtur diaboli judicium ut sit semper in pœnis reus. » — *In Luc.*, VI, 46. « Fugiant ergo dæmones et ante tempus debita sibi tormenta formident. »

6. *Gen. litt.*, XI, 33. « Peccatores angelos minime dubitemus tanquam in carcerem caliginis hujus aeriae... in judicio puniendos servare. » — *Civit.*, XIV, 3, 2. « (Diabolus) in carceribus caliginosi hujus aeris æterno supplicio destinatus. »

7. C'est ainsi que s'explique le texte du *de Correptione* 27 où Augustin dit que les démons *miserrimi effecti sunt.*

8. *Haer.*, V, 26, 2. « Καλῶς ὁ Ἰουστῖνος ἔφη ὅτι πρὸ μὲν τῆς τοῦ κυρίου παρουσίας οὐδέποτε ἐτόλμησεν ὁ Σατανᾶς βλασφημῆσαι τὸν θεὸν, ἅτε μηδέπω εἰδὼς αὐτοῦ τὴν κατάκρισιν. » Nous ne connaissons cette doctrine de

phane [1] et quelques autres [2] enseignèrent que, jusqu'à l'arrivée du Christ, Satan ignorait encore la condamnation prononcée contre lui à l'origine, que, jusqu'à ce moment, il n'avait pas osé blasphémer Dieu [3], et que sa rage éclata à partir du jour où il se sut perdu sans ressource. Origène enseigna que plusieurs démons se convertirent à la vue des miracles opérés par le Christ [4] et que tous, y compris Satan, après une épreuve plus ou moins longue, reviendront à leur état primitif [5]. Grégoire de Nysse [6] et

Justin que par Irénée, qui, comme on le voit, l'approuve et la fait sienne.

1. *Hæres.*, XXXIX, 8.
2. Isodore de Peluse, II. *Epist.* 90. Œcumenius *in I Petri, V.*
3. Cf. *Jud.* 9.
4. *In Luc. homil.* XXIII. « Venit enim non Joannes tantum sed etiam Salvator et hominibus et angelis et ceteris virtutibus salutarem paenitentiam prædicare. » — *In Jo. Tom.* XIII, 58. « At ego reor etiam circa eas potentias, principatus quos vocant, aliquid factum fuisse, immutatos in melius Christi adventu. »
5. *De princ.* III, 6, 5. *In Josue homil.*, VIII, 4, *In Matth. Tom.* XIII, 9.
6. *Cateches.* XXVI (Edit. 1638, tom. III 84). Grégoire dit qu'en accomplissant sa mission salutaire, le Christ a fait du bien non seulement à l'homme qui était perdu, mais encore à celui qui avait causé notre perte : « οὐ μόνον τὸν ἀπολωλότα διὰ τούτων εὐεργετῶν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν τὴν ἀπώλειαν καθ' ἡμῶν ἐνεργήσαντα. » Il ajoute un peu plus loin qu'un jour le mal disparaîtra et qu'alors toute créature rendra grâce à Dieu « ὁμόφωνος εὐχαριστία παρὰ πάσης ἔσται τῆς κτίσεως. » — *Orat. de Mortuis* (Tom. III. 642), Grégoire dit qu'un jour la mort sera anéantie, que le mal disparaîtra complétement et que la beauté divine resplendira dans tous les êtres « τῆς κακίας καθ' ὅλον παντῶν τῶν ὄντων ἐξοικιθείσης ἐν τὸ θεοειδὲς κάλλος ἐπαστραψῇ τοις πᾶσιν. » — *In verba : Filius subjicietur* (Tome II. 12), on lit qu'un jour la nature du mal disparaîtra : ὅτι ποτε πρὸς τὸ μὴ ὂν ἡ τοῦ κακοῦ φύσις μεταχωρήσει, et que la bonté divine renfermera en elle toute nature raisonnable, καὶ πάσην λογικὴν φύσιν ἡ θεία τε καὶ ἀκήρατος ἀγαθότης ἐν ἑαυτῇ περιέξει. — *De anima et resurrectione* (Tom. III. 222, 245, 246, 254, 255, 258.) Grégoire dit très clairement que le feu qui tourmente les coupables a une vertu purificatrice et que tous les hommes, les uns plus tôt, les autres plus tard, verront Dieu. Mais il ne parle que des hommes et il ne dit point si les démons sont sous la même loi. Cependant (p. 226) il dit que *toute volonté* sera un jour unie à Dieu ; et (p. 229) il ajoute que le mal disparaîtra.

l'Ambrosiastre [1] empruntèrent au grand docteur alexandrin sa théorie du salut des démons, et Jérôme lui-même l'adopta pendant quelque temps [2]. Enfin Cassien prétendit que la perte définitive de Satan n'a daté que du jour où il fit tomber Adam et Ève [3]. L'opinion soutenue par saint Justin et saint Irénée était à peu près oubliée au VIe siècle, tandis que la théorie origéniste gardait encore beaucoup de crédit. A cette époque où presque personne ne croyait à la damnation irrévocable des chré-

1. *In Ep. ad Ephes.* III. 10. Parlant des démons, il dit : « ut agnoscentes per Ecclesiam quæ multifarie ad vitam attracta est, in Christo unius Dei manere mysterium, desinant ab errore. Id enim agitur ut prædicatio ecclesiastica etiam his proficiat et deserant assensum tyrannidis diaboli ».

2. *In Ephes.*, IV, 16. « In restitutione omnium... unusquisque... incipiet id esse quod fuerat. Ita tamen ut non juxta aliam haeresim omnes in una ætate sint positi, id est omnes in angelos reformentur, sed unumquodque membrum juxta mensuram et officium suum perfectum sit, verbi gratia ut angelus refuga id esse incipiat quod creatus est. » — Plus tard, quand Rufin lui remit sous les yeux ce texte écrit en 388, Jérôme, qui depuis 394 avait fait volte-face, répondit avec indignation que dans ce passage il n'avait point parlé en son propre nom mais au nom d'Origène. Cette explication ne satisfait pas complétement. Jérôme expose ici deux opinions : l'une d'après laquelle les hommes seront un jour transformés en anges, et celle-là il la rejette en la taxant d'hérésie; l'autre d'après laquelle chaque être sera rétabli dans sa situation primitive, en sorte que les anges apostats redeviendront ce qu'ils étaient à l'origine. Or cette dernière opinion Jérôme ne la condamne aucunement. S'il avait fait simplement œuvre de rapporteur, comme il le prétend dans sa réponse à Rufin (Apolog., I, 26), il n'aurait condamné aucune des deux opinions. Dès qu'il condamne la première, c'est donc qu'il parle en son propre nom. D'où l'on doit conclure qu'en 388 Jérôme rejetait, il est vrai, la doctrine origéniste de la transformation des hommes en anges, mais qu'il admettait le salut des démons. Tillemont (XII, 223) ne peut dissimuler l'étonnement qu'il éprouve en voyant Jérôme se défendre d'avoir été autrefois origéniste.

3. *Collat.* VIII, 10. On retrouve la même opinion dans le commentaire sur Isaïe (XIV, 19) qui est dans les œuvres de saint Basile lui-même bien que son authenticité ait été contestée.

tiens[1], le salut définitif du diable ou du moins des démons avait de nombreux partisans. Augustin réagit contre cette opinion. Il enseigna que la grâce de la rédemption ne s'était pas étendue jusqu'aux mauvais anges, que ces esprits, ayant moins d'excuses que nous, avaient été traités avec moins de clémence, et que Dieu les avait damnés pour toujours[3]. Présentées par Augustin, ces vues ne pouvaient manquer de faire loi, et à partir du ve siècle il ne fut plus question du salut des démons[4].

J. TURMEL.

(*A suivre*).

1. Augustin dit (*Enchirid.* 112). « *Quam plurimi æternam damnatorum poenam et cruciatus sine intermissione perpetuos, humano miserantur affectu, atque ita futurum esse non credunt.* » — Le représentant le plus considérable de cette doctrine est saint Jérôme. Quand il fut devenu l'adversaire passionné d'Origène, Jérôme cessa d'accorder le salut au diable et aux démons, il le refusa même aux non chrétiens, mais il sauva tous les pécheurs chrétiens. Dans son dialogue contre les pélagiens (I, 28), Jérôme s'indigne contre Pélage qui avait envoyé au feu éternel les pécheurs. Il répond à Pélage que devant lui-même subir le sort des pécheurs, il aurait dû, dans son propre intérêt, se montrer plus indulgent. Puis, après avoir accordé qu'Origène exagérait en promettant le salut au diable et aux démons eux-mêmes, il ajoute : *quid ad nos qui et diabolum et satellites ejus omnesque impios et prævaricatores dicimus perire perpetuos, et christianos si in peccato præventi fuerint salvandos esse post poenas?* — Il reproche également à Rufin (Apolog., II, 7) de faire partager le supplice des démons aux mauvais chrétiens. — Voy. *in Isaï.* 66, 24. — Saint Ambroise s'exprime dans le même sens quoique moins nettement (cf. *in Ps.* 118. *Serm.* XX. 23).

2. Saint Grégoire de Nysse, l'Ambrosiastre, saint Jérôme (jusqu'en 394), qui étaient de ce sentiment, ne l'auraient jamais adopté s'ils ne l'avaient trouvé en vigueur autour d'eux. — Philastre (*Haeres.* 115) enseigne que Dieu a mis le diable à même de faire pénitence et il s'exprime peu clairement sur le sort final de ce dernier.

3. *Enchirid.* 29. « Placuit itaque universitatis creatori... ut quoniam non tota multitudo angelorum Deum deserendo perierat, ea quæ perierat in perpetua perditione remaneret. » Cf. *Opus imperf.* VI, 22. *Civit.*, VIII, 22. *In Jo. Tract.* CX, 7. *In Galat.* 24.

4. Cependant, au douzième, Rupert (*De Victoria Verbi*, I, 21) dit encore que Dieu laissa un certain temps au diable pour se repentir. Le délai expiré, il le précipita dans les airs.

DES IDÉES

QU'ON SE FAISAIT AU XIVe SIÈCLE SUR LE DROIT D'INTERVENTION DU SOUVERAIN PONTIFE EN MATIÈRE POLITIQUE

DEUXIÈME ARTICLE [1]

Les théories se formulent à propos des faits : c'est une loi générale. Il était inévitable que des événements aussi graves que ceux qui avaient mis aux prises les deux pouvoirs au cours du XIVe siècle n'engendrassent d'ardentes polémiques. Les écrits, en effet, se succédèrent nombreux, les uns — ce sont les plus rares — pamphlets rapides et véhéments, les autres, longues et lourdes dissertations, embarrassées de tout l'appareil scolastique, écrits de circonstance, écrits de pure spéculation. Tout a été dit alors sur le fond même de cette grave question : les polémistes de nos jours peuvent aller chercher leurs armes et leurs arguments dans ces vieux livres et dans ces manuscrits poudreux ; on ne leur a pas laissé grand'chose à inventer.

Nous devons distinguer les œuvres qui se rattachent à la lutte de Philippe le Bel et de Boniface VIII ; celles que provoqua le conflit de Louis de Bavière et du pape d'Avignon ; celles enfin de la fin du siècle, contemporaines de notre Charles V, où l'on vit, au lendemain des grands combats, s'exprimer d'une façon plus rassise la pensée des adversaires momentanément apaisés[2].

1. Voir *Revue*, III (1898), p. 193.

2. On sait que ceux de ces écrits qui sont contraires à la puissance pontificale ont été réunis au XVIIe siècle par GOLDAST : Monarchia S.

I

En 1303, lorsque Philippe le Bel consulta le clergé et les ordres religieux, extorquant par la force et par la ruse des adhésions au projet d'un concile où Boniface VIII serait déposé, commencèrent à paraître les premiers écrits de quelque importance destinés à soutenir l'une ou l'autre cause.

Jacques de Viterbe et Gilles de Rome furent les tenants du pape.

Le premier était un saint homme, *il beato Giacomo*, canoniste et théologien, archevêque de Bénévent. « Apologiste passionné de la puissance papale, a dit de lui M. Hauréau ; jamais peut-être on n'a parlé pour les papes, contre les évêques et contre les rois sur un ton plus dogmatique et plus véhément[1]. » Son ouvrage, le *De regimine christiano*, dédié à Boniface VIII, se partage en deux livres ou traités. Dans le premier, l'auteur démontre combien le royaume de l'Église, qui est un royaume proprement dit, est glorieux ; dans le deuxième, il s'agit de la puissance du Christ, le roi de l'Église, et de celle du pape, son vicaire. On y voit (chapitre VII) « que les rois séculiers étant ordinairement des impies et des tyrans, les rois spirituels ont le droit et le devoir de les réprimander, de les corriger et au besoin de les déposer. » Tout un chapitre, le huitième, tend à établir « que la royauté séculière est *vassale* de la royauté spirituelle » ; et le neuvième déclare « que la plénitude de la puissance sacerdotale et

Romani imperii, seu de potestate imperiali, seu regia et ecclesiastica sacerdotali. 3 vol. in-f° 1611-1614. Beaucoup aussi se trouvent dans les trois volumes in-f° des *Libertés de l'église gallicane*. On trouve l'analyse des écrits français dans l'*Histoire littéraire de la France*.

1. *Histoire littéraire de la France*, t. XXVII, p. 45-63. Notice de M. Hauréau sur Jacques de Viterbe.

de la puissance royale appartient en propre à l'évêque des évêques, dictateur souverain de toutes les consciences, ordonnateur privilégié de toutes les affaires humaines. » Jacques de Viterbe, enfin, combat comme hérétique l'opinion nouvelle des légistes qui admettent l'indépendance réciproque des deux pouvoirs [1].

Ancien précepteur de Philippe le Bel et ami du roi, Ægidius Colonna, plus connu sous le nom de Gilles de Rome, religieux augustin, archevêque de Bourges, dépassa encore et de beaucoup Jacques de Viterbe dans l'affirmation des droits de l'Église [2]. C'était une âme généreuse et courageuse. Le cardinal Gilles de Viterbe a fait de lui ce bel éloge « qu'il fut l'ornement et la gloire des Augustins, joignant aux mœurs les plus saintes l'érudition la plus exacte : *sanctissimis moribus exactissimam eruditionem conjunxit* [3]. » De ses écrits près d'une centaine a survécu. Dans la *Quæstio disputata in utramque partem pro et contra Pontificiam potestatem*, ou *De potes-*

1. On ne lira pas sans intérêt cette explication toute scolastique des relations des deux puissances ; liv. II, c. 8 : « De ce qui a été dit nous concluons que la puissance causale et suprême du vicaire du Christ, successeur de saint Pierre, contenant et dominant celle des évêques et celle des princes temporels, ces puissances inférieures sont néanmoins comparables à la supérieure. Comme la perfection de la cause peut se rencontrer dans un causé y étant de même nature que la cause, mais n'y étant pas en totalité, y étant seulement en partie, ainsi la puissance qui réside dans le souverain Pontife descend vers les pontifes subalternes en conservant sa manière d'être avec sa manière d'agir; et cependant les pontifes subalternes n'ont pas la totalité de cette puissance, ils n'en ont qu'une partie. Quant à la puissance du prince séculier, elle se compare à celle du souverain Pontife comme une cause en qui la perfection de la cause est incomplète et n'est pas de même nature que dans la cause, le prince séculier ayant seulement en partage la puissance temporelle, etc., etc... » *Histoire littéraire*, t. XXVII, p. 51.

2. Etude de M. Lajard sur Gilles de Rome, dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XXX, p. 421-566 ; et Jourdain, Paris, 1858; Ægidius Colonna, De ecclesiastica potestate.

3. Notice de M. Lajard.

tate ecclesiastica[1], non seulement il produit toutes les assertions que nous venons de rencontrer sous la plume de Jacques de Viterbe, non seulement il déclare que le pouvoir terrestre ne peut exister que par l'Église et soumis à l'Église, mais il ajoute que « l'étendue de la puissance ecclésiastique est telle qu'elle comprend *même les propriétés privées* ; le possesseur d'un champ ou d'une vigne ne peut posséder justement ce champ ou cette vigne, s'il ne les possède sous l'autorité de l'Église; c'est l'Église qui, par son droit éminent de propriété, consacre les propriétés individuelles[2]; en conséquence les infidèles n'ont le droit de rien posséder[3] ; même, sur les choses temporelles, le droit de tout pouvoir, le droit de tout propriétaire n'est qu'un droit secondaire et dérivé ; le droit éminent, le droit principal et supérieur demeure à l'Église[4]. » Mais, dira-t-on, et c'est l'objet de la troisième partie, dans de telles conditions qui pourra être sûr d'exercer tranquillement son autorité et même de garder son champ? Qu'on se rassure, répond le trop logique et trop confiant Augustin : le pape est un bon père; bien que maître absolu de toutes choses, il ne veut pas plus arra-

1. Il existe deux rédactions de la *Quæstio disputata*, celle qui est publiée dans Goldast, II, 95, favorable à Philippe le Bel est apocryphe, comme l'a démontré M. Jourdain; l'ouvrage authentique, dédié à Boniface VIII est le numéro 4229 de la Bibliothèque nationale.

2. Cap. VI, f° 20 : « His ergo declaratis, volumus descendere ad propositum et ostendere quod nullum sit dominium cum justitia, nec rerum temporalium, nec personarum laïcarum, nec quorumcumque, quod non sit sub Ecclesia et per Ecclesiam, ut agrum, vel vineam, vel quodcumque quod habet hic homo, vel ille, non possit habere cum justitia, nisi habeat id sub Ecclesia et per Ecclesiam. »

3. Cap. XI : « Quod infideles omni possessione et dominio ac potestate qualibet sunt indigni. »

4. Cap. X : « Quod in omnibus temporalibus Ecclesia habet dominium universale ; fideles autem de jure et cum justitia dominium particulare habere possunt. » Cap. XII : « Quod in omnibus temporalibus Ecclesia habet dominium superius, ceteri autem solum dominium inferius habere possunt. »

cher leurs propriétés à ses enfants qu'il ne souhaite troubler la juridiction des rois. Que les fidèles se souviennent pourtant que tout doit être ordonné ici-bas par rapport au bien de l'Église, que se mettre hors de cet ordre, c'est se mettre hors du droit, et que la puissance de l'Église n'a pas de limite légale : *sine pondere, numero ac mensura* [1].

Tel est en effet le point de vue de Gilles de Rome; ce n'est pas un juriste en quête du chef suprême d'une société hiérarchisée ; c'est un théologien aux yeux de qui la Providence, soucieuse avant tout du plus grand bien des âmes, a soumis toutes choses à celui qu'Elle a délégué pour être ici-bas l'instrument de ce plus grand bien ; mais on avouera que la forme sous laquelle il conçoit pratiquement cette idée ne pouvait être comprise que d'un monde où longtemps s'étaient confondues ces deux choses : propriété, souveraineté, et pour qui le droit d'un propriétaire éminent, loin de porter atteinte à la propriété réelle, en était la plus sûre garantie.

Même parmi les laïques, nobles et bourgeois, la conduite de Philippe le Bel et celle de ses agents trouvèrent des juges fort sévères ; mais surtout l'attitude de certains prélats, plus préoccupés de plaire au roi que d'obéir au pape, suscita d'âpres censures. Geoffroy de Paris la taxa tout uniment de trahison. Pour garder leur temporel, ces prélats, selon lui, sacrifièrent leurs devoirs spirituels et renièrent leur vrai seigneur, « l'apostole ».

Si firent de Paris leur Romme
Où Saint Pierre oncques ne sist.
Leur mauvez cuer fere lor fist,
Quand ils renierent lor pere
Et Romme qui de touz est mère [2].

1. Caput ultimum : « Quod in Ecclesia est tanta potestatis plenitudo quod ejus posse est sine pondere, numero et mensura. »

2. *Histoire littéraire*, t. XXVII, p. 374. Notice de M. Renan sur « diverses pièces relatives aux différends de Philippe le Bel avec la papauté ».

Lors de la consultation du clergé faite par Philippe le Bel, après la seconde assemblée du Louvre, celle du 13 juin 1303, le provincial des Dominicains de Paris, bien à contre cœur, avait fini par écrire à tous les prieurs qu'il se déterminait à signer l'appel au Concile et qu'il les engageait à faire comme lui « *ne inter tot et tantos singularitas in nobis appareat.* » Le Dominicain Jean de Paris qui avait adhéré à l'acte du 26 juin, s'empressa de justifier, par la théologie, sa conduite et celle de ses frères : assurément, dit-il dans le *De potestate regia et papali*[1], le pontificat est au-dessus de la royauté, mais cette supériorité est purement honorifique ; en fait, les deux pouvoirs sont indépendants l'un de l'autre ; ils doivent s'unir dans l'intérêt des peuples, sans que ni l'un ni l'autre sorte jamais de ses attributions respectives.

Faut-il croire que le cardinal Lemoine, fondateur et bienfaiteur du célèbre collège qui garda son nom, se soit, dès ces temps lointains, rangé parmi les adeptes d'une théorie destinée à faire fortune, celle des « opinions successives ». Il avait, en 1301, commenté le *Sexte*, non sans succès ; sur les *Extravagantes*, il entreprit le même travail[2] ; il ne pouvait passer sous silence la bulle *Unam sanctam*. De son commentaire on possède à Paris, en trois manuscrits, deux textes différents ; le plus ancien corrobore par toutes les preuves imaginables la thèse de Boniface VIII ; le plus récent tend à réduire le pape et les évêques au seul pouvoir spirituel et interprète en ce sens les expressions les plus fortes de la Bulle. C'est du *Fénelon* avant la lettre. On a essayé, sans invoquer d'autre argument que la contradiction des deux opinions, de dénier au cardinal la paternité du premier commentaire ; il est certainement

1. Goldast, t. II, p. 108-147. *Histoire littéraire de la France*, t. XXV, p. 244-270.

2. Voir notice de M. Lajard, dans l'*Histoire littéraire*, t. XXIII, p. 223.

l'auteur du second, puisqu'il le dit dans une note de sa main sur la bulle *Meruit* de Clément V. Toujours est-il que Jean Lemoine résolut le difficile problème de garder la faveur et du pape et du roi [1].

Si le Souverain Pontife avait vu se lever pour sa cause des défenseurs habiles et convaincus, s'il avait pu constater la faiblesse de ceux qui cherchaient à ménager les deux pouvoirs, déjà aussi, et même avant la bulle *Unam sanctam*, il avait rencontré, prenant position contre lui sur le terrain de l'opinion, des polémistes emportés ou retors. Un maître d'école de Bamberg est le type des premiers ; en 1299, il avait publié un poème qu'il avait intitulé le *Coursier*, parce que, disait-il, cet écrit devait courir le monde. A tout le moins il courut l'Allemagne [2].

Pamphlet, où de justes critiques se mêlaient à de calomnieuses imputations, le *Coursier* visait à soulever les esprits contre Rome. C'étaient des malfaiteurs qui avaient fondé Rome païenne ; du même nom pouvait-on flétrir chanceliers, secrétaires, camériers et autres officiers qui constituaient la Rome papale. « A Rome, s'écriait-il dans un accès d'indignation, les indulgences, les évêchés, les abbayes, tout est à l'encan. Vous pouvez y acheter saint Pierre, et l'on vous donnera saint Paul par-dessus le marché ! » [3].

Autrement calmes et autrement dangereuses sont les logiques déductions du légiste Pierre Dubois. Celui-là va du premier coup aux principes les plus hardis, les plus radicaux, et s'exprime en 1300 comme les révolution-

1. Il n'est pas impossible que le second commentaire du cardinal Lemoine ait préparé la voie à la constitution *Meruit* destinée à interpréter la bulle *Unam sanctam* de façon à la faire accepter de Philippe le Bel.

2. Bossert, *Littérature allemande au moyen âge*, cité par Rocquain, t. II, p. 284.

3. *Histoire littéraire*, t. XXII, p. 154.

naires italiens ou français de notre siècle [1]. Il proclame la suprématie de la société civile ; il veut la réforme du clergé par l'État, celle des Ordres religieux qu'il attaque avec verve, l'abolition du célibat ecclésiastique, la confiscation des biens de l'Église et leur remplacement par des pensions que paieront les pouvoirs séculiers [2]. Le pape lui-même devra céder ses états et recevoir en échange une somme proportionnelle de revenus [3]. Il ne doit avoir en vue d'autre gloire que celle de pardonner, d'annoncer la parole de Dieu et de prêcher la concorde. Quand, agissant comme souverain temporel, il suscite la guerre et provoque l'homicide, ne fait-il pas ce qu'il déteste, ce qu'il

1. Sur Pierre Dubois, notice de Renan, dans l'*Histoire littéraire*, t. XXVI, p. 471-536. Il y a présentement dix ou onze mémoires connus de lui. Ceux que je résume ici sont ceux 1° de la seconde moitié de 1300 : *Summaria brevis et compendiosa doctrina felicis expeditionis et abbreviationis guerrarum ac litium regni Francorum.* Dubois citant lui-même ce mémoire ajoute au titre : *et de reformatione status universalis reipublicæ christicolarum* ; 2° *Quæstio de potestate Papae* (1300) ; 3° mémoire de 1303 attribué à Nogaret par Boutaric ; *Extraits des manuscrits*, t. XX, 2e partie, p. 149-151 ; 4° enfin le fameux mémoire *De recuperatione Terræ sanctæ*, de 1306, réédité par Langlois, chez Picard, 1891, de tous le plus radical, et qui, suivant Renan, donne la clé de tous les autres.

2. « Le vœu de continence, écrivait Dubois, a été imposé dans l'origine par des vieillards auxquels il n'était pas difficile de pratiquer cette vertu. Il ont éloigné du saint ministère les hommes qui vivaient dans le mariage ; mais ils n'ont pas repoussé et ne repoussent pas les fornicateurs, les adultères, les incestueux qui se disent continents, quoique leur conduite prouve le contraire et qui ne sont voués qu'à la dissimulation et à l'hypocrisie..... Quant à la digression que je me suis permise, elle aurait pour objet d'engager votre majesté royale à changer, corriger et amender les coutumes et les statuts ecclésiastiques établis par ses prédécesseurs et par d'autres personnages, fussent-ils des saints, toutes les fois qu'elle s'apercevra qu'il en peut résulter de grands périls. » Wailly, *Mémoire*, *Acad. des Inscriptions*, t. XVIII, p. 435, 481 ; Ladvocat, *Procès des frères et de l'ordre du Temple*, p. 74.

3. « Le roi prendrait au pape tout le patrimoine de l'Eglise à l'exception des palais et des habitations ; on lui payerait une rente considérable égale aux sommes qu'il retire annuellement. » *Notices et extraits des manuscrits*, t. XX, p. 186.

blâme, et ne donne-t-il pas par cela même un pernicieux exemple ?

Mais comment confondre le pape et les partisans de son pouvoir temporel ? Le moyen se trouve dans l'Écriture [1]. « Jésus-Christ n'a-t-il pas dit : « Mon royaume n'est « pas de ce monde [2], mon royaume n'est pas d'ici. Que « celui qui voudra devenir plus grand parmi vous soit « votre serviteur ; celui qui voudra être le premier d'entre « vous sera votre esclave ? » Jésus-Christ voulait indiquer à ses disciples qu'ils ne devaient avoir aucune autorité ni domination les uns sur les autres. Il a donné l'exemple ; plutôt que d'être proclamé roi, il s'est enfui tout seul sur montagne. »

Guillaume Durand, évêque de Mende, est plus sage et plus modéré. Dans le mémoire qu'il prépara pour le concile de Vienne [3], il reproche à la cour de Rome d'avoir accaparé tous les pouvoirs, toutes les juridictions. Il veut que le pape cesse de s'appeler le souverain de l'Église universelle et se contente du titre de *primae sedis episcopus*. Déjà se montre chez lui la théorie qui sera si chère aux hommes de la fin du siècle, celle de la périodicité des conciles ; il faut, dit-il, réunir tous les dix ans le concile général et deux fois par an les conciles provinciaux ; c'est par la tête qu'il importe de commencer la réforme de l'Église [4].

1. Insuper et *Personam* (la personne du pape) et personas adverse partis confundere si vellet..... Consilium Regi sanum testimoniumque scripturarum antiquarum et fidelium clarum inveniri posset. *Mémoire de 1303.*

2. On connaît la distinction des théologiens : Mon royaume n'est pas *de* ce monde, mais il est *en* ce monde ; ou encore : « Je ne le tiens pas *des* hommes. »

3. Mémoire de 1311. Tractatus de modo generalis concilii celebrandi (publié à Paris en 1545, in-12).

4. Pars IIIa, 1 : « De reformatione universalis Ecclesiae et quod in ea est praecipuum a capite Sae Rnae Ecclesiae praelatis et aliis superioribus inchoandum. »

Enfin, du vivant de Philippe le Bel, au lendemain de l'élection de Clément V, avait pour la première fois retenti dans la controverse la voix de celui qui allait être l'intraitable champion des prétentions de Louis de Bavière, le franciscain Guillaume Ockam. Dès 1305, un dialogue animé entre un clerc et un chevalier, *Disputatio super potestate praelatis atque principibus terrarum commissa*, menait en quelques pages à ces conclusions catégoriques : que l'autorité des rois est indépendante de celle des papes ; qu'en payant le tribut à César, Jésus-Christ avait montré qu'il ne prétendait, ni pour lui ni pour son vicaire, à aucun pouvoir temporel ; que le sacerdoce, uniquement occupé du salut des âmes, devait abandonner aux princes les questions de guerre et de paix, ainsi que l'administration des États [1]. Guillaume Ockam devait passer sa vie à soutenir ces principes et à en déduire les conséquences dans de longs et vigoureux écrits.

II

C'était sans doute la doctrine des *Spirituels* sur la pauvreté évangélique qui avait conduit le frère mineur anglais à refuser tout domaine et toute souveraineté temporels au vicaire de celui « qui n'avait rien possédé ici-bas, ni en particulier, ni en commun » ; telle était la formule « saine et catholique » que, sous la présidence de Michel de Césène, avait votée, en 1322, le chapitre général des Frères mineurs. Ockam ne prêchait-il point publiquement que quiconque ne se ralliait pas à cette proposition était hérétique, et cela à l'heure même où Jean XXII la condamnait par la bulle *Cum inter nonnullos* [2] ? Cinq ans plus tard, il se réfugiait avec Michel de Césène, auprès de l'em-

1. Goldast, t. I, p. 13-18.
2. 12 novembre 1323. Wading, Annal. Minor. an. 1323, n° 14.

pereur et il accusait formellement Jean XXII d'hérésie [1]. A travers tous ces écrits, même les plus théoriques, cette odieuse imputation se fait jour. Elle se mêle dans le *Dialogus* aux considérations les plus graves sur la puissance pontificale et la puissance impériale; elle remplit cet *Ouvrage des 90 jours, opus nonaginta dierum*, qui, couronné par un *Compendium errorum Papae* a pour but de populariser l'opinion que le pape s'est grossièrement trompé dans ses enseignements sur la pauvreté parfaite. Elle est l'idée maîtresse de ce traité de 1333 qui développa le manifeste de Michel de Césène, atteint d'une sentence de déposition, et que précède une lettre virulente adressée à tous les fidèles du Christ : « Non, écrivait-il, il n'est pas vrai que Jésus ait régné temporellement. Il n'est pas venu parmi les hommes pour acquérir une gloire extérieure, mais pour donner la sienne ; non pour s'emparer de pouvoirs et de dignités, mais pour essuyer le mépris et l'injure ; non pour couvrir son front d'un diadème et de pierres précieuses, mais pour ceindre une couronne d'épines. Son règne n'a pas été temporel mais céleste. Telle est la doctrine des Pères, telle est celle de l'Église, et en professer une autre c'est à la fois professer une hérésie et commettre un blasphème [2]. »

De tels accents ne pouvaient manquer de faire impression ; pour être vraie, la thèse pontificale n'en paraissait pas moins intéressée, ce qui donnait au pape un rôle passablement ingrat. Mais, au service de son empereur, Ockam dépassait toutes les bornes ; il lui fournira bientôt

1. En 1326, Guillaume Ockam avait publié : *Octo quaestiones super potestate ac dignitate papali* (Goldast, II, 314-339). En 1328, il publie son *Dialogus* (Goldast, II, 396-956), et l'OPUS NONAGINTA DIERUM *de utili dominio rerum ecclesiasticarum contra errores Johannis XXII* avec un *Compendium errorum Papae* (Goldast, 993-1236).

2. ROCQUAIN, op. cit., t. II, p. 427, et la note 1 où M. Rocquain discute la date de ce traité.

les arguments nécessaires pour défendre ses coupables usurpations en matière de juridiction matrimoniale [1].

Beaucoup de Franciscains, de Fraticelles surtout, s'étaient, comme Ockam, rendus auprès de Louis de Bavière, l'animant de leurs rancunes, le séduisant de leurs doctrines; déjà pour eux, ainsi que pour Luther deux siècles plus tard, le pape était « l'Antechrist » et Rome « la prostituée de Babylone » que l'empereur devait abattre [2].

Deux des plus illustres parmi les docteurs séculiers s'étaient joints au turbulent cortège des ennemis du pontife : Marsile de Padoue qui, en 1312, avait été recteur de l'Université de Paris et, en 1313, avait fait paraître un *Tractatus de translatione Imperii* [3] ; Jean de Jandun, son disciple et son ami, le commentateur d'Aristote, si épris de Paris « la patrie commune » qu'il concédait à un ami qu'être ailleurs ce n'était être qu'accidentellement, *secundum quid* [4]. Comme Louis leur demandait quel motif les avait amenés vers lui : « Nous sommes venus, répondirent-ils, parce que notre conscience souffre des erreurs des désordres que nous voyons dans l'Eglise, et que c'est à vous qu'il appartient de les réprimer; car l'Empire n'est pas soumis à l'Église ; il subsistait avant qu'elle eût aucun pouvoir temporel; et si l'Église a fait des lois contre l'Empire, c'est une usurpation que nous sommes avec vous déterminés à combattre [5].»

1. *De jurisdictione Imperatoris in causis matrimonialibus.* 1342. Goldart, t. I, p. 21.

2. Rocquain, op. cit., t. II, p. 395 ; Abbé Christophe, *La papauté au XIVe siecle*, t. I, p. 258. Cf. Ehrle : *Die Spiritualen, ihr Verhaeltniss zum Franciscanerorden nnd zu den Fraticellen.*

3. Goldast, II, 147.

4. Éloge de Paris, par Jean de Jandun, cité par Renan, *Discours sur l'état des Beaux-Arts au XIVe siècle*, p. 129.

5. Guillaume de Nangis, *Chron. cont.* an. 8326, cité par Rocquain, p. 396.

En 1324, Marsile de Padoue avait publié l'écrit de ce siècle qui eut peut-être le plus de retentissement sur la question qui nous occupe, le fameux *Defensor Pacis adversus usurpatam Romani Pontificis juridictionem*[1]. Bien que rédigé dans un temps de luttes ardentes, le *Defensor pacis* n'avait pas l'allure d'une œuvre de circonstance. C'est un livre considérable qui se divise en trois parties ou discours, *Dictiones* : le premier traite du droit politique en général, le second est un vrai manifeste contre l'organisation de l'Église catholique et contre le pouvoir, même spirituel, du pape ; le troisième, très court, formule, en deux chapitres, les conclusions.

Le principe de Marsile de Padoue n'était autre que celui qu'on désigne aujourd'hui, en termes barbares, sous le nom d'*État laïque*. L'empereur est le délégué du peuple, ce législateur *humain*, de qui vient tout pouvoir ; le suffrage universel doit être, semble-t-il, la base même de toute organisation sociale, religieuse et politique.

La société civile et la société religieuse ne font qu'un, ou plutôt il n'y a qu'une société. L'universalité des chrétiens est le législateur religieux, *legislator fidelis*, et constitue l'Église : « *Dicitur nomen Ecclesia de universitate fidelium credentium et invocantium nomen Christi.* » L'empereur représente la société tout entière ; il est le délégué des fidèles ; donc l'Église doit être subordonnée à l'autorité civile ; le sacerdoce même est une fonction publique, *officium civitatis*. A l'empereur par conséquent, il appartient d'instituer le pape, de le punir, de le déposer ; à lui de convoquer et de dissoudre le concile général ; à lui le droit de contraindre les hérétiques. Mais l'autorité civile ne peut intervenir contre eux que s'il survient de leur part quelque manifestation contraire à l'ordre

1. Goldast, t. II, p. 154-312. Voir sur le *Defensor pacis* l'article de Franck, *Journal des Savants*, mars 1883, reproduit dans les *Essais de critique philosophique*, 1885.

public, car ce qui n'est que dans la pensée ne saurait tomber sous le coup des lois. L'Église ne peut user que de moyens de persuasion ; les lois religieuses ne s'adressent qu'à la conscience.

A l'Église il n'est permis d'exercer aucune puissance temporelle ni de posséder aucun domaine.

Marsile de Padoue affirme que l'Église romaine n'est pas différente des autres Églises et que saint Pierre n'avait pas un pouvoir supérieur à celui des autres apôtres. Tous les prêtres sont égaux ; la hiérarchie est d'institution humaine. L'évêque de Rome n'a aucun droit de s'intituler vicaire de Jésus-Christ ; il n'est que le vicaire du concile général, par qui il devrait être nommé, et qui seul peut définir le dogme et fixer le sens des Écritures : « La principale fonction du pontife, dit-il, est d'enseigner au clergé, à l'ensemble des fidèles, les dogmes et l'Écriture, d'après l'interprétation qu'en a donnée le concile général. »

C'était déclarer très clairement l'autorité du concile général supérieure à celle du pape : et, en effet, pour Marsile de Padoue, c'est le concile général qui exerce vraiment la souveraineté dans l'Église, mais il ne l'exerce lui-même que comme délégué des fidèles qui l'ont élu. Car le concile général doit être élu au suffrage universel ; il sera ainsi composé — Marsile se fait cette illusion excusable il y a tantôt six siècles — des plus pieux et des plus éclairés parmi les laïques et parmi les ecclésiastiques.

La doctrine de Marsile de Padoue aboutissait, on le voit, non seulement à la négation du pouvoir temporel, mais à la destruction effective de la souveraineté spirituelle du pape, au bouleversement même de la constitution de l'Église. Faut-il s'étonner que Jean XXII ait, dès 1327, condamné Marsile de Padoue et Jean de Jandun comme ennemis de la foi ; et enjoint plus tard (1331) de poursuivre comme hérétiques tous ceux qui adhéraient aux doctrines du *Defensor pacis* ?

En face de l'apologie des droits et des prétentions du pouvoir civil, s'élevait, comme un monument considérable, une puissante théorie des droits du Pontife, rédigée peu d'années auparavant : AUGUSTINI TRIUMPHI *Anconitani, catholici Doctoris, Ordinis Eremitarum sancti Augustini, Summa de potestate ecclesiastica, edita anno Dominici 1320* [1].

Agostino Trionfo était né à Ancône et avait passé quelque temps à l'Université de Paris; encore jeune, il avait assisté au second concile de Lyon ; religieux de l'ordre des Ermites de saint Augustin, il avait passé la plus grande partie de sa vie à Naples, où il avait joui de la faveur marquée des rois Charles et Robert. La « *Somme de la puissance ecclésiastique* », qui a préservé son nom de l'oubli, est l'œuvre de sa vieillesse; il avait soixante-dix-sept ans lorsqu'il la publia. Il resta strictement fidèle à la forme de saint Thomas. Son œuvre se partageait en trois parties [2] et en cent douze questions tendant à résoudre les difficultés les plus subtiles qui se pussent poser au sujet de la puissance pontificale. Quelques-unes nous paraissent étranges : telle la dix-huitième où sont longuement comparés le pape et les anges ; presque toujours c'est au pape qu'est accordée la supériorité. Aussi bien, dans son enthousiasme, le religieux augustin ne craindra pas d'écrire que la puissance du pape est tellement illimitée qu'il ne peut lui-même en connaître les bornes : « Nec credo quod Papa possit scire quod potest facere per potentiam suam. »

Sa puissance est la seule qui vienne immédiatement de

1. Publiée à Rome, 1582, in-f° de 563 pages. Fleury dans son *Histoire ecclésiastique*, t. XIX, p. 412-421, a donné un résumé de l'ouvrage d'Agostino Trionfo.

2. Pars I^a : De potestate Papae secundum se. — Pars II^a : Quoad effectum. — Pars III^a : Quoad statum quem per talem potentiam homo consequitur.

Dieu et toute puissance dérive de la sienne [1]; sa puissance est plus grande que toutes les autres puisque le pape juge de tout et que personne ne le juge ; elle est à la fois sacerdotale et royale, parce qu'il tient la place de Jésus-Christ qui avait l'une et l'autre ; elle est temporelle et spirituelle, car il est le vicaire de Dieu qui incontestablement est le maître des choses temporelles comme des choses spirituelles [2] : d'ailleurs qui peut le plus peut aussi le moins.

Seul époux de l'Église universelle, le pape possède sur toutes les églises une juridiction immédiate [3]. Bien qu'il soit plus particulièrement évêque de Rome, il peut, dans chaque diocèse et même dans chaque paroisse, exercer par lui et par ses légats tous les droits inhérents à l'autorité spirituelle. Juge souverain en matière de foi, personne ne peut informer de l'hérésie sans son ordre ; il n'appartient qu'à lui de canoniser les saints et il ne peut se tromper dans les jugements qu'il en fait [4].

Tout homme doit obéissance au pape ; il peut punir les tyrans de peines même temporelles, et de même les hérétiques ; par le moyen des indulgences son autorité s'étend au delà de ce monde visible [5].

1. « Dominium imperiale vel regale a Papali, vel sacerdotali, derivatur quantum ad formationem dignitatis auctoritatisque receptionem. »

2. « Papa maior est quocumque Imperatore vel Rege tam in temporalibus quam in spiritualibus *cum sit vicarius Dei* qui temporalium et spiritualium Dominus est universorum. Sed quantum ad immediatum usum et immediatam executionem Imperator est maior. Papae dignitas, cum sit vicarius Dei, omnem terrenam dignitatem, imperialem videlicet ac regalem excellit. — Papa, cum sit causa omnium credentium ministerialiter, in causalitate maior est quocumque, sicut Deus in genere causae finalis, efficientis et formalis. — Papa cuius auctoritas est in caelo et in terra maior est Imperatore cujus auctoritas est solum in terra. » Quaest. XXVI, *de Imperii derivatione*. Et quaest. I : « Papa in terris vicem Dei gerens a quo spiritualia et temporalia esse non ambigimus potestatem temporalem et spiritualem pro certo habet. »

3. Quaestio XIX.

4. Quaest. X et XIV.

5. Quaest., XXVI, XXVIII, XXXII et XXXIII.

Tous les princes dépendent de lui ; tous doivent reconnaître qu'ils tiennent de lui leur juridiction temporelle ; il peut instituer des rois où il le veut, punir et déposer ceux qui existent, en établir d'autres à leur place : *est enim, vice Dei, omnium regnorum provisor, sicut Deus omnium regnorum provisor et factor* [1]. S'il n'exerce pas une juridiction immédiate sur les pays qui se sont détachés de l'Empire, c'est uniquement pour l'amour de la paix ; ce n'est pas que le droit lui fasse défaut ; partout, au temporel comme au spirituel, il est le lieutenant de Dieu [2].

Sur l'Empire au contraire, il exerce cette juridiction. Il faut que l'empereur, pour exercer sa charge, soit confirmé, sacré, couronné par le pontife romain et lui prête serment de fidélité : *ad illum pertinet immediata Imperatoris confirmatio ad quem pertinet Imperii immediata jurisdictio* [3]. Le pape a le droit de déposer l'empereur et de délier ses sujets de leur serment [4].

Ce n'est pas seulement sur la personne de l'empereur que le chef de l'Église possède cette autorité, mais sur l'Empire même et sa constitution ; du pape, en effet, les lois de l'Empire tirent toute leur force ; aussi lui est-il loisible de les amender et de les changer suivant le besoin des temps [5]. Le sacerdoce est antérieur à l'Empire et l'a

1. Quaest. XLV, art. 2.

2. Quaest. XLV, art. 2 : Utrum Papae subjiciantnr omnes Reges quantum ad temporalium recognitionem. Papa in universo mundo tam temporalium quam spiritualium jurisdictionem habet. Sed temporalium immediata administratione non utitur in omnibus locis propter pacem servandam.... *Sed vice Dei universalem jurisdictionem habet in toto orbe...* Papa justa de causa, potest in quolibet regno regem instituere ; est enim vice Dei omnium regnorum provisor, etc. »

3. Quaest. XXXVIII et XXXIX : « Imperator electus ante confirmationen administrare non potest ; nec etiam confirmatus, nisit sit unctus, consecratus et coronatus. » Quaest. XLI : De imperatoris examinatione.

4. Quaest. XL.

5. Quaest. XLIV : « Papa sua auctoritate leges imperiales corrigere potest sicut lex divina humanam... Potest eas mutare pro temporum diversitate. »

fait [1] ; il en reste donc le maître. Le pape peut nommer l'empereur de sa seule volonté et sans l'entremise des électeurs, comme il peut prendre des électeurs en dehors de l'Allemagne, si un intérêt évident l'exige ; il peut également faire l'empire héréditaire au lieu de le laisser électif [2].

Enfin, comme c'est par l'autorité apostolique que *l'empire a été donné aux Romains*, transféré des Romains aux Grecs et des Grecs aux Allemands, le pape, en vertu de la même autorité, peut le transférer à d'autres nations [3]. C'est par l'autorité apostolique que l'empire a été donné aux Romains ? *Videtur quod non.* Assurément *videtur quod non*. Et les légistes ne manquaient pas de faire observer aux canonistes qu'il y avait un empire avant qu'il n'y eut une papauté. Mais, répondait Trionfo, n'appert-il pas de la prophétie de Daniel que c'est Jésus-Christ qui a donné l'empire au peuple romain ? Or ce qui a été fait par l'ordre ou par la permission du Christ peut être dit fait par son vicaire : *auctoritate Summi Sacerdotis dicitur esse factum* [4]. *Ergo...*

Contre ce pouvoir, d'une étendue si universelle, il n'y a point de recours. « On ne peut appeler du pape au concile général, puisque c'est du pape que le concile général reçoit son autorité. On ne peut pas même appeler du pape à Dieu ; car le pape représente la justice divine,

1. Voici par quelle distinction s'explique cette assertion étrange : Quaest. XXVI, *de Imperii derivatione* : Imperium tyrannicum (hoc est Caïn) fuit ante sacerdotium, quod fuit institutum in persona Melchisedech qui figurabat summum Sacerdotem qui nunc est. Politicum autem, rectum et justum secutum est sacerdotium et a summis sacerdotibus institutum et confirmatum. »

2. Quaestio XXXIII.

3. Quaest. XXXVI.

4. Quaest. XXXVII : *de Imperii translatione*. Regnorum omnium translatio auctoritate Papae facta fuit, vel alicujus qui ipsum figurabat. Art. 2 : Utrum auctoritate Papae specialiter Imperium sit translatum ad Romanos.

et appeler contre le pape serait appeler contre Dieu [1]. »

Dans les dernières années du pontificat de Jean XXII, un pénitencier du pape, plus tard évêque de Silva, devait reprendre, dans un ouvrage célèbre, le *De planctu Ecclesiæ* [2] les doctrines d'Agostino Trionfo ; et cela est d'autant plus remarquable que l'auteur déplorait avec plus de vigueur les abus et les maux dont il avait sous les yeux le pénible spectable : « Le pape, écrivait Alvarez Pelayo, est le représentant de Dieu sur la terre, et comme on ne saurait imposer de limites à la puissance de Dieu, on ne saurait imposer de limites à l'autorité du Pape. »

III

A la fin du XIVe siècle, la royauté s'était fortifiée ; en France surtout, par suite de la guerre avec les Anglais, elle était devenue profondément nationale ; la papauté avait souffert de son exil sur les bords du Rhône ; les conflits étaient devenus moins aigus entre le pouvoir civil et le pouvoir pontifical ; mais les idées avaient fait leur chemin. Les écrivains qui auront désormais la faveur publique, ceux surtout qui, se servant de la langue vulgaire, atteindront plus directement l'opinion, proclameront pour la plupart l'indépendance complète du pouvoir civil et s'élèveront contre toute ingérence du pouvoir spirituel dans les affaires de l'État. L'ironie, la raillerie, quelque amertume et de l'acrimonie à l'égard des prétentions de l'Église, c'est le ton de presque tous. Témoins les hommes d'État et les publicistes qui entourent

1. Quaest. VI. Cf. Fleury, *Histoire ecclésiastique*, t. XIX, p. 412-415.

2. *De Planctu Ecclesiae*, Alvari Pelagii, Hispani, ex ordine Minorit. theologi et Decretorum doctoris, episcopi Silvensis, libri duo in quibus ad confirmandam Pontificis potestatem, verissimamque christianae doctrinae cognitionem, ex sacris libris traduntur. Venetiis, 1560.

le roi Charles V : Nicolas Oresme, Philippe de Maizières, Raoul de Presles.

Ce dernier fait paraître en français, dans le courant de 1370, son *Traité de la puissance ecclésiastique et séculière* [1]. Il ne s'est pas encore débarrassé de l'appareil scolastique ; mais ses idées apparaissent avec une clarté qui ne peut laisser aucun doute : pour lui les deux puissances sont divisées en tout et partout ; la théorie de la suprématie pontificale dans l'ordre temporel n'est qu'un mensonge au service d'une usurpation.

En 1376, se répandait à Paris une traduction française du *Defensor pacis* condamné par Jean XXII ; une enquête ouverte pour découvrir l'auteur, qui était certainement un docteur de l'Université, n'aboutissait à aucun résultat [2].

La même année, le 16 mai [3], voyait le jour le plus célèbre de tous ces ouvrages, le *Songe du Vergier*, dont la portée égalait à coup sûr celle du *Defensor pacis*, bien que la doctrine en fût moins radicale et beaucoup moins hétérodoxe. Une traduction française, faite par l'auteur lui-même, très probablement en 1377, ne tardait pas à en vulgariser les idées [4]. Cet auteur, déguisé sous un pseudonyme, n'était autre, il y a tout lieu de le croire, que Raoul de Presle [5].

1. Goldast, I, 39-57.
2. *Histoire littéraire*, t. XXIV, p. 463-464.
3. Comme le dit expressément l'un des manuscrits. L'ouvrage parut d'abord en latin sous ce titre : *Philothei Achillini, Conciliarii Regii,* somnium viridarii, *de Jurisdictione regia et sacerdotali.*
4. Sur cette date de 1377, contre Goldast qui donne 1374, voir *Mémoire* de M. Paris, t. XV, *Académie des Inscriptions*, p. 349. L'édition française du songe de Vergier est dans les *Libertés de l'église gallicane*, t. II, p. 1-249 pour le premier livre, et 1-152 pour le deuxième.
5. On a attribué le *Songe du Vergier* à neuf auteurs différents. Les deux prétendants sérieux sont Philippe de Maizières et Raoul de Presles. Mais Philippe de Maizières a soutenu d'autres idées dans le *Songe du vieux pèlerin* dont il est certainement l'auteur. Comme d'ailleurs beaucoup d'autres raisons militent en faveur de Raoul de Presles,

Le *Songe du Vergier* se présentait sous une forme assez attrayante ; ce n'était pas un lourd traité théorique, mais un dialogue animé entre deux personnages. « *Audite somnium quod vidi.* » disait le prologue adressé au roi de France. « Très souverain et très redoubté Prince, ouyés doncques par maniere de recreacion et desbatement mon songe et la vision laquelle m'est apparue en mon dormant tout esveillé ; maintes fois me suis tout esmerveillé comment c'est, ne par quelle aventure que si griefve et si dure division soit entre les ministres de Sainte Église et ceux de la Court séculière..... Deux choses sont par lesquelles le monde est gouverné, par le Prestre et par le Roy : et doivent estre d'ung accord ensemble. Le Prestre prie Dieu pour le peuple ; le Roy si commande au peuple. Au Prestre appartient ouyr les confessions. Au Roy des péchés les punicions. Le Prestre lie et absoult les âmes. Le Roy pour peché tue hommes et femmes. Et en ce faisant chacun d'eux accomplist la loy divine et de Dieu le commandement. Car, comme il est escript, Dieu a donné le ciel des cieulx, c'est-à-dire les choses spirituelles, aux ministres de Dieu, et a laissé la terre aux seigneurs séculiers [1]. »

L'auteur donc passant sa vie à méditer ces grands problèmes, Dieu lui avait envoyé un songe qui, en accord avec ses préoccupations habituelles, ne lui paraissait point à mépriser. Il avait vu deux nobles reines, fort en peine l'une et l'autre et fort opposées l'une à l'autre, qui toutes deux portaient leurs griefs devant le roi de France ; c'étaient la puissance spirituelle et la puissance temporelle ; le Roi ne les mettait pas directement aux prises, mais chargeait deux avocats, un clerc et un chevalier, de plaider leur cause.

Le chevalier ne le cédait en rien au clerc quant à la con-

il y a tout lieu de croire que ce dernier est l'auteur du *Songe du Vergier*.

1. Ed. des *Libertés de l'Église gallicane*, p. 2.

naissance des textes et de la dialectique; ses *distinguo* n'étaient pas les moins subtils. Le clerc viendra-t-il à lui représenter que le pape est en toutes choses le vicaire de Jésus-Christ, le chevalier ne manquera pas de répondre qu'il faut distinguer deux temps en Jésus-Christ : celui de l'humilité, avant sa Passion, et celui de la gloire, après sa Résurrection ; or le pape n'est que le vicaire du Christ en son état d'humilité et ne peut pas faire ce que le Christ n'a fait qu'après sa résurrection [1].

Par un procédé plus habile que loyal, mais familier aux polémistes de tous les temps, et que ne devait pas dédaigner Pascal, Raoul de de Presle se plaisait à mettre dans la bouche du clerc de pauvres arguments et des thèses ridicules ou odieuses; sous le règne de Charles le Sage, le champion de l'Église prônait l'ignorance chez les princes ; au lendemain des victoires de Duguesclin, il soutenait le droit des Anglais sur les provinces disputées; moins scrupuleux que le chevalier, il affirmait que le pape et tout chrétien peut prendre à son aide « pillards, larrons, meurtriers, juifs ou sarrasins [2] ».

Le chevalier, tout au contraire, exaltait la patrie et toutes les nobles causes : n'allait-il pas jusqu'à dire « que le vrai séjour du pape était en France et que le pays de France était plus saint que le pays de Romme », puisque notre Seigneur avait voulu lui confier la garde des reliques de de sa Passion [3] ?

Les deux interlocuteurs reprenaient en somme, sous cette forme du dialogue, tous les arguments qui, depuis le commencement du siècle remplissaient les traités sur la matière. Il n'en est pas un qui ne soit retourné sous tous ses aspects [4]. Une certaine maladresse de composi-

1. Éd. des *Libertés de l'Église gallicane*, p. 16.
2. Liv. I, ch. 157.
3. Liv. I, ch. 156.
4. C'est ainsi qu'au commencement du livre II (chap. XXV), le

tion entraîne même de fatigantes répétitions. Dans le premier livre, c'est le clerc qui attaque et le chevalier qui se défend ; dans le second c'est l'inverse, mais de part et d'autres, toutes les bonnes raisons ont été déjà données ; de telle sorte que la lecture du second livre plaît beaucoup moins que celle du premier [1].

Si maintenant nous venons au fond des choses, le clerc revendique pour le chef de l'Église une supériorité très effective dans l'ordre temporel ; pour lui, le pape est le seigneur des seigneurs et en s'imposant à l'empereur, il s'impose à tous les princes. Ainsi le clerc est-il induit à prétendre que l'empereur est « seigneur de tout le monde » et en particulier celui du roi de France ; c'est une thèse que nous avons déjà rencontrée. Le chevalier proteste tout naturellement : « Vous tenez doncques, riposte le clerc, que le Roy de France ne soit absolument subject à l'Empereur, mais, plus fort, vous le faictes nouvel Empereur. Nous ne pouvons doncques dire que pour le moyen de l'Empereur, pour ce que l'Empereur est subject de l'Église, que le Roy de France, comme subject de l'Empereur, soit subject du Saint Pere de Romme : dites moy au moins, supposé que, comme subject de l'Empereur, il ne soit subject du Saint Pere de Romme, vouldriez-vous dire ou nyer qu'il ne soit en la temporalité et en l'espiritualité subject du Saint Père de Romme [2] ? »

Il recourt alors à l'argument philosophique de la *hiérarchie*, en vertu duquel « le Pape est chief en la tempora-

Chevalier reprendra les arguments des Franciscains sur la pauvreté parfaite pour attaquer les prétentions temporelles du pape : « Vous ne povez dire doncques par raison que saint Pierre qui avoit laissé tous les biens temporels fût seigneur de tout le monde en la temporalité, essi ne pouvoit estre seigneur des seigneurs en la temporalité, mais estoit serf des serfs comme ses vicaires en leurs épîtres en témoignent. »

1. Ajoutez-y l'excessive longueur de l'ouvrage qui ne compte pas moins de 400 pages in-f°.

2. Liv. I, ch. 37.

lité parce qu'en toutes choses il faut qu'il y ait ung commencement en un chief. » Écoutons le développer sa pensée : « Il est nécessité venir à ung principe au commencement duquel toutes choses deppendent, le ciel et toutes natures, en la Decretale première de *Summa Trinitate et fide catholica*. Et s'il n'estoit aucune Decretale, si le demonstre le Philosophe au VII de Methaphisicque où il dit que toutes choses desirent estre bien disposées. Et pour ce que division de seigneurie est mauvaise, doncques doit estre un seul Prince. Or il est certain que le seigneur temporel si ne peut estre seigneur universel et seul en l'espiritualité et en la temporalité. »

Les exemples viennent à l'appui : « Les mouches à miel ont ung seul Roy, les grues ung seul, comme dit le decret *in apibus*, en la VIIe cause et la première question, et en avons plusieurs exemples semblables au livre des bestes [1] ». Le décret *in apibus* ne fait-il pas penser au chapitre des *chapeaux* ?

Enfin la loi humaine corrobore le principe philosophique et les exemples de la nature : « Nul ne peut estre confirmé si ce n'est par celuy qui est souverain, *extra de electione*, cap. *nichil*; mais l'Empereur est confirmé par le Pape, comme il appert *extra de electione venerabilem*. Doncques le Pape est souverain en la temporalité, et par conséquent de tous aultres Roys et seigneurs terriens [2] ». A tous seigneurs, quels qu'ils soient, c'est le pape qui confie l'administration en la temporalité [3].

A cette théorie, le chevalier oppose « que le pape n'a pas plus de droits sur les choses temporelles que le Roy sur les spirituelles [4] ». Il nie que les constitutions des papes puissent lier les souverains ; pour lui les biens ecclésias-

1. Liv. I, ch. 45.
2. Liv. I, ch. 109.
3. Liv. I, ch. 129.
4. Liv. I, p. 15.

tiques sont imposables au même titre que les biens séculiers; le chef de l'Église, comme le simple prêtre, est uniquement le médecin des âmes; il peut avertir les pécheurs, mais non les contraindre par voie de jugement; il ne doit user à leur égard que de peines canoniques.

L'auteur laisse planer des doutes sur la façon dont il conçoit l'Église et la société chrétienne. Mais il ne saurait être plus affirmatif qu'il ne l'est lorsqu'il réduit l'action du pape à la religion et à la morale *au sein de la chrétienté*. Non seulement, il n'admet aucune espèce de guerre ayant la religion pour motif, mais il déclare que le souverain Pontife n'a pas à s'occuper des nations qui vivent hors de l'Église; il doit imiter la bonté divine qui fait luire le soleil sur les bons et sur les méchants [1].

Tels furent les écrits qui contribuèrent à former en France cette opinion gallicane dont, à la fin du siècle et au commencement du suivant, les docteurs de l'Université de Paris, les Pierre d'Ailly, les Nicolas de Clamenges, les Gerson allaient donner la formule théologique. A quel point l'Église en avait subi l'influence, on le vit à Pise, à Constance et à Bâle.

Ainsi il semble que devant l'opinion publique, comme dans le domaine des faits, la théorie, tant de fois proclamée depuis Grégoire VII, du droit d'intervention et de la suprématie du Saint Siège dans l'ordre temporel ait été vaincue. Incontestablement, à la fin du XIVe siècle, la majeure partie des peuples, ou du moins de ceux qui les dirigent, écrivains ou politiques, s'est rangée autour du drapeau de l'indépendance du pouvoir civil et de l'idée nationale; dans l'Église même, le pouvoir civil a trouvé d'ardents défenseurs et l'idée de chrétienté s'est singulièrement affaiblie.

1. *Histoire littéraire*, t. XXIV et FRANCK : *Les Réformateurs au moyen âge*, p. 204-250.

Faut-il en conclure, avec les gallicans de tous les temps et de tous les pays, que le pape avait outrepassé son droit et que sa défaite n'était que le châtiment d'une ambition trop peu soucieuse du droit d'autrui ?

Assurément on peut rêver un ordre social où la papauté soit moins souvent impliquée dans les affaires politiques, l'Église moins engagée dans les questions temporelles ; à ce point de vue, tout en blâmant leurs excès, on ne saurait se défendre de quelque sympathie pour ceux des fils de saint François qui s'étaient faits les apôtres de la pauvreté parfaite et qui se glorifiaient du nom de *Spirituels*.

De même, si l'on considère certains faits particuliers, certaines déductions extrêmes, certaines expressions forcées, on doit reconnaître que tel pape, dans l'un ou l'autre ses actes, tel canoniste dans ses écrits, a dépassé la juste mesure. Encore les violences inouïes et l'absence totale de scrupules chez leurs adversaires sont-elles en faveur des papes et de leurs défenseurs une très valable excuse. Mais, si l'on se replace dans les circonstances historiques et si l'on prend la peine de descendre au fond des choses, on sera contraint d'avouer que le pape avait pour lui la tradition des siècles antérieurs et la constitution même de l'Europe féodale et chrétienne.

La féodalité, je l'ai rappelé au début de ces articles, était, politiquement parlant, une hiérarchie de pouvoirs ; toute hiérarchie suppose un chef suprême et la logique populaire cherche à le discerner clairement ; l'Europe féodale en avait deux, le pape et l'empereur, qui, au début, s'étaient trouvés dans un état de dépendance réciproque. En théorie, au moins, il fallait que l'un des deux eût la suprématie ; la question ne pouvait pas ne pas se poser, et, étant données les idées spiritualistes qui sont le fond du christianisme, le principe spirituel ne pouvait pas ne pas être tenu pour le premier ; de la supériorité du principe résultait celle de la personne qui le représentait ;

tout cela se déduisait à merveille. Mais, pratiquement, cette supériorité pouvait-elle se comprendre sans une sorte de *seigneurie*, alors que, depuis des siècles, la souveraineté impliquait un droit de propriété éminente? De là cette revendication de la *seigneurie* dans l'ordre temporel. Si l'on rapproche l'idée féodale de la souveraineté et l'idée catholique que le pape est le vicaire de Jésus-Christ, le représentant de Dieu sur la terre, on comprendra aisément comment les théoriciens de la puissance pontificale étaient amenés à dire que le pape était vraiment la source de tout droit et possédait sur toutes choses un domaine éminent. Plus tard encore, l'empereur émettra, à son profit, la même prétention : « Supprimez, écrira Pierre d'Andlau, en 1461, le droit de l'empereur, et qui pourra dire : cette maison est à moi, ce bien est à moi? » C'est la pure idée féodale : elle n'est pas plus choquante dans la bouche du pape que dans celle de l'empereur.

Dira-t-on que ces revendications du souverain pontife, pour légitimes qu'elles fussent alors, étaient cependant plus dangereuses qu'utiles et que le pape eût mieux fait de ne pas réclamer l'usage de ce qu'il regardait comme son droit? Je ne le crois pas. Il est bien peu d'esprits, même parmi les ennemis de l'Église, qui ne reconnaissent en principe le bienfait d'une autorité, d'un arbitre suprême, capable de s'élever au-dessus des passions ou des préjugés, et, par son caractère sacré, de s'imposer même à la violence et à la tyrannie. Quant à l'idée de chrétienté, est-il nécessaire de s'attarder à montrer comme elle est, en soi, supérieure à l'idée de nationalité, et faut-il justifier les papes d'avoir cherché à maintenir, même au prix d'une lutte inégale, une conception si haute, si généreuse, si humaine, que, même aujourd'hui, après tant de siècles de civilisation commune, nous entrevoyons à grand'peine le moyen de restaurer ou de

remplacer? Cela soit dit sans porter atteinte à l'idéal patriotique que trop de raisons nous doivent rendre sacré.

J'irai plus loin; il ne me semble pas que, sauf un certain nombre de cas déterminés, l'intervention des souverains pontifes dans l'ordre temporel, telle qu'elle s'est produite au XIVe siècle, ait été de fait inopportune. Je me refuse à y voir la cause principale de la réaction qui s'est manifestée en faveur de l'autorité civile. De cette réaction, les causes sont multiples. Croit-on que le progrès même de la royauté, puissance réelle, trop souvent puissance brutale, n'y ait pas été pour une grande part? Qu'on se rappelle la parole du légiste Pierre Flotte à Boniface VIII : « Le pouvoir de mon maître est réel ; le vôtre est verbal [1] ». La force attire le respect et groupe les intérêts; on se range autour de qui donne et peut ôter. Puis, la « Captivité d'Avignon » n'a-t-elle pas fait penser aux nations que le pape, sous le joug apparent de l'une d'entre elles, n'était plus l'arbitre impartial et le père commun de toutes? Le pontife romain est aujourd'hui bien puissant, bien incontesté dans l'univers catholique; que demain il se réconcilie avec le chef de l'Italie unifiée, que, faute de garanties internationales, il apparaisse dans sa mouvance : l'influence effective de Rome sera-t-elle moins compromise, auprès de plusieurs nations, que ne le fut au XIVe siècle, celle de la curie d'Avignon? Le Grand Schisme enfin, par cela même qu'il a rendu presque impossible de connaître le véritable pape, n'a-t-il pas habitué les fidèles à regarder surtout leurs chefs immédiats, les évêques, ceux-ci à se gouverner eux-mêmes, et, puisqu'il leur fallait une protection, à la chercher auprès du roi? Telles sont les causes les plus certaines du développement des églises nationales et de la théorie, dite gallicane, qui servait à les légitimer.

1. Dupuy, *Preuves du différend, etc.* Introduction, p. 11.

Dès lors et pour longtemps, en face de gouvernements de plus en plus jaloux, le pape, spiritualisant l'exercice de sa puissance, ne devait invoquer qu'en de rares conjonctures, dont quelques-unes ne furent ni sans importance ni sans gloire, un droit sur le temporel qu'il tenait de la nature de son pouvoir, que les siècles avaient développé, et dont le milieu social avait déterminé la forme et l'expression. Mais, ce droit, il le gardait intact en son principe, prêt à s'en servir d'une manière nouvelle dans le monde transformé, toujours en vue du bien des âmes, et, de fait, le plus souvent, au réel profit de l'humanité.

Paris.

ALFRED BAUDRILLART.

RICHARD SIMON

ET

LA CRITIQUE BIBLIQUE AU XVIIe SIÈCLE [1]

VII

LE TROISIÈME LIVRE DE L'HISTOIRE CRITIQUE OU LES COMMENTATEURS DE L'ANCIEN TESTAMENT

Est-il vrai, comme on l'a prétendu, qu'il n'y ait pas deux hommes au monde qui aient lu le même ouvrage, et que rien ne nous soit plus difficile que de voir dans quelque livre que ce soit autre chose que ce que nous sommes nous-même ? Dis-moi ce que tu lis, pourrait-on affirmer alors en modifiant le proverbe, et je te dirai qui tu es. Mais alors quel précieux indice pour établir des différences intellectuelles entre les hommes que la seule manière dont ils lisent ? et, si l'on savait ce que des générations de lecteurs ont vu dans un même écrit, quel merveilleux procédé d'analyse expérimentale pour classer les diverses sortes d'esprit et tenter avec quelque chance d'exactitude, la plus haute et non la moins captivante des histoires, une histoire des idées !

Cette expérience, de longues générations de commentateurs et d'exégètes l'ont à leur insu même instituée, approfondissant un même livre avec une curiosité aussi ardente qu'infatigable et travaillant à l'élucider ou, selon

1. Voir *Revue* I (1896), 1, 159 ; II (1897) 17, 223, 525 ; III (1898), 117.

les cas, à l'obscurcir, sans jamais se laisser détourner de cet unique objet. Qu'ont donc vu dans ce livre, toujours repris et jamais épuisé, les Pères de l'Église et les Docteurs de la Synagogue, et comment leur propre pensée s'est-elle reflétée dans les commentaires qu'ils en ont laissés? Comment l'ont expliqué et comment se sont ainsi décelés eux-mêmes, ceux qui se disent les fils de la Bible et ceux qui s'en déclarent les adversaires? Depuis les antiques fondateurs de la Mischna, jusqu'aux philologues modernes, depuis les agadistes de la Palestine jusqu'aux théologiens du moyen âge et aux controversistes de la Réforme, de quels problèmes a-t-on cherché la solution dans ce livre unique et quelles difficultés aussi a-t-on cru devoir y résoudre? Autant de questions que R. Simon a eu la hardiesse de se poser, et auxquelles on jugera s'il a fourni une réponse négligeable, dans cette histoire de l'exégèse qui forme la dernière et non la moins originale partie de son *Histoire critique du Vieux Testament*. Qui douterait de la portée de sa tentative n'aurait qu'à considérer la fécondité des vues qui fait de son travail une véritable histoire de la pensée religieuse depuis les époques les plus lointaines. Il n'aurait surtout qu'à se rendre compte de l'originalité de l'entreprise qui, accomplie sans nul précédent, constitue encore aujourd'hui un des plus curieux ἅπαξ de notre littérature scripturaire. Qu'une hardiesse aussi neuve de conception ait entraîné, comme on l'a prétendu, quelques défaillances dans l'exécution, que l'auteur, en présence d'une matière aussi riche, ait trahi son embarras par certains tâtonnements de composition, certaines incertitudes de plan qui ont été signalées en ce troisième livre, il n'y aurait certes pas là de quoi surprendre. Les trois sections qui composent cette dernière partie : introduction sur les obscurités de la Bible, lois générales du développement exégétique, jugements sur les commentateurs, semblent se départir en effet de l'ordre strictement

historique adopté jusqu'alors par R. Simon ; elles n'en paraissent pas moins former cependant un heureux ensemble dialectique, et ce ne sera pas garder un ordre de peu de prix dans cet exposé que de les examiner aussi l'une après l'autre.

I

Quand on se rappelle avec quelle décision, par quels procédés d'exposition rapides et directs, R. Simon avait abordé le sujet de ses deux premiers livres, on ne peut se défendre de quelque surprise en voyant avec combien de lenteur et « de longueries d'apprêts », il entre cette fois en matière. Pourquoi ce long préambule sur les obscurités de l'Écriture ? A quoi tend cette savante énumération des difficultés de la langue hébraïque : indétermination des particules qui peuvent prendre indifféremment les sens les plus opposés, confusion des temps et des modes dans une conjugaison si rudimentaire que la notion du passé ne se distingue même pas de l'idée du futur, ignorance générale du vocabulaire parmi les Juifs eux-mêmes qui ne savent pas par exemple exactement quels animaux il leur est interdit de manger, particularités de syntaxe qui permettent d'entendre à volonté la même phrase en un sens négatif ou positif, comme quand les commentateurs de la Genèse se partagent pour décider si « une vapeur *montait* ou *ne montait pas* du milieu du jardin », et tant d'autres obscurités morphologiques ou grammaticales qui semblent faites pour réserver aux interprètes de si savantes tortures ? Faut-il, avec le dernier biographe de R. Simon, M. Bernus, voir une véritable digression dans ces premiers chapitres, et en conclure après lui que l'auteur de l'*Histoire critique*, n'ayant pu se rendre maître de sa matière, n'a pas su l'aborder avec assez d'autorité et de franchise ? Ou doit-on croire que le pénétrant critique ne s'est pas, sans quelque intention, écarté de son

habituelle logique d'exposition, et qu'une certaine dialectique très réfléchie n'a pas été étrangère à ces préparations plus ou moins dissimulées, seul moyen pour introduire ses lecteurs à cette épineuse histoire de l'exégèse ?

Il n'est pas douteux tout d'abord, pour qui sait l'éloignement qu'inspirent à R. Simon les doctrines protestantes, qu'il n'ait pris plaisir à battre une fois de plus en brèche la prétention d'un Luther ou d'un Calvin à fonder non seulement la vie religieuse, mais la théologie, sur le seul texte de la Bible. Que prétendent les réformés en effet ? Que le christianisme tout entier est dans l'Écriture, et que les fidèles n'ont qu'à l'ouvrir pour y trouver et leur morale et leur dogmatique tout entières. Mais qu'ils ouvrent donc la Bible, qu'ils ouvrent en particulier les premiers chapitres de la Genèse, et qu'ils disent si, parmi tant d'obscurités impénétrables à la philologie la plus exercée, il est possible de découvrir l'unique règle de foi qu'ils y cherchent. Qui ne voit que c'est la moindre partie du protestantisme qui peut se ranger sous la rubrique si chère à la Réforme : « Il est écrit », et que le calvinisme, à l'appui de sa théorie des commandements impossibles, n'a pas à citer d'impossibilité plus absolue que celle de trouver, dans cet amas d'énigmes souvent indéchiffrables, le calvinisme lui-même avec ses dogmes et sa philosophie propres ? Et n'est-on pas obligé de reconnaître que pour apercevoir parmi ces ténèbres linguistiques et grammaticales les principes d'une théologie, il n'y a qu'un parti à prendre, celui de lire la Bible comme Jamblique a fait Platon, à la clarté de l'extase, et de se ranger avec certains protestants comme Jurieu du côté des illuminés et des visionnaires[1] ?

D'autre part, on ne peut supposer qu'en insistant avec tant de complaisance sur la difficulté d'interpréter la

1. Cf. *Lettres ch.* 2, 99, et toute la lettre 33.

Bible, le fin et subtil érudit n'ait pas songé à certains théologiens de l'École dont le dogmatisme trop confiant avait, on s'en souvient, le don de l'exaspérer. Permis aux défenseurs de la foi d'édifier sur la signification évidente de certains textes de l'Écriture, ou mieux encore sur l'autorité de l'Église représentée par les décisions des Conciles ou des Papes et par le consentement des Pères et des Docteurs, les grandes constructions dogmatiques qui sont l'honneur de la spéculation religieuse. Mais de vouloir appuyer toutes les théories théologiques à des citations de la Bible n'est-ce pas une manifeste chimère, et combien dangereuse, quand on voit avec quels adversaires il s'agit d'entrer en lice ? Est-ce bien en effet des libertins aussi instruits qu'un Bayle ou qu'un Spinoza qu'on prétend réduire au silence, quand on feint de regarder le sens de la plupart des mots hébreux comme évident, qu'on fonde toute une démonstration non pas même sur un mot, mais sur la place d'un terme ou la ponctuation d'une phrase ? N'est-ce pas compter trop aveuglément sur l'ignorance des hébraïsants de la Réforme, que de s'imaginer, comme Bellarmin lui-même, leur prouver l'existence du Purgatoire par le texte de l'Écriture : « Nous passâmes par l'eau et par le feu » ? Et que veut-on que pensent les sociniens, quand on leur oppose, comme un argument triomphant en faveur du dogme de la Trinité, le verset de la Genèse où il est dit que le Seigneur fit pleuvoir du soufre et du feu sur Sodome et sur Gomorrhe de la part du Seigneur ? Les théologiens ne donneraient pas seulement une preuve de modestie en se défiant un peu d'une exégèse qui leur suggère de tels arguments ; ils feraient acte de prudence en s'abstenant de fournir à leurs adversaires un si heureux prétexte de tourner la théologie elle-même en ridicule[1].

1. « Il est impossible de trouver entièrement la religion dans l'Ecriture à moins qu'on n'appelle à son secours cette ancienne et divine

Il est enfin une classe d'adversaires que R. Simon semble avoir plus particulièrement visés dans ces chapitres si suggestifs sur l'obscurité de l'Écriture. Qui donc refusait alors à l'exégèse biblique ce caractère d'utilité notoire, pour ne pas dire d'absolue nécessité, que l'auteur de l'Histoire critique, selon son habituel procédé, démontrait moins qu'il ne le rendait sensible et en quelque façon palpable par le seul exposé des faits ? Ce n'étaient pas seulement les réformés, en s'en remettant sur le Saint-Esprit du soin d'éclaircir à chaque fidèle le sens des Écritures ; ce n'étaient pas seulement certains théologiens, en ne reconnaissant d'autre principe d'herméneutique que l'autorité d'une certaine routine scolaire; c'étaient encore la plupart des écrivains du temps qui de toutes les formes de l'érudition, n'en décrièrent aucune assurément plus que l'érudition exégétique. Qu'on se rappelle de quel ton les littérateurs les plus connus de la fin du XVIIe siècle jugent les travaux qui, moins d'un siècle auparavant, valaient tant de gloire à leurs auteurs : jamais l'horreur du pédantisme n'a banni plus complètement de tous les écrits, sans en excepter ceux mêmes de religion ou de morale, tout ce qui de près ou de loin pouvait rappeler l'appareil dialectique de l'École ou la curiosité érudite de la Renaissance ; jamais l'esprit classique, cette fleur délicate et frêle d'urbanité éclose dans les salons du grand siècle, ne s'est plus exclusivement réduite à l'art de traiter les problèmes les plus graves avec la même légèreté que les questions les plus frivoles. Est-il besoin de citer les pages si caractéristiques où La Bruyère trouve à peine plus ridicule de prétendre savoir la langue qui se parle dans la lune que de chercher à déchiffrer les langues orientales ? Et comme l'auteur des *Caractères* drape agréablement ce

tradition que les premiers pères ont consultée non seulement en ce qui appartenait à la discipline de l'Église, mais aussi dans ce qui regardait la créance ». *H. C.* III, p. 405.

malheureux bachelier en théologie qui, plongé dans l'étude des premiers siècles de l'Église, déclare tout autre sujet triste et oiseux, sans s'apercevoir que c'est justement ce que pensent de ses recherches le philosophe, le géomètre et surtout le moraliste[1]? Dans une école d'esprits bien différente, Fontenelle ne se trouve-t-il pas porter contre l'érudition religieuse une sentence toute semblable, et ses *Dialogues des Morts* ou son *Histoire des Oracles* ne se rejoignent-ils pas très exactement avec les *Caractères* de son illustre et peu clément adversaire? Qui ne se souvient par exemple de quel air dégagé et badin cet ignorant qu'est Charles-Quint fait sentir à l'érudit Erasme la vanité de ce savoir qui n'est le plus souvent qu'un héritage transmis par un hasard aussi aveugle que les avantages de la naissance? Et qui ne voit que le but le moins douteux de l'*Histoire des Oracles*, c'est d'amuser une galerie mondaine du récit ironiquement admiratif des bévues savantes et des paralogismes érudits qui remplissent les doctes compilations des Moebius, des Van Dale et autres interprètes fort éminents de la vénérable antiquité[2]. Encore quelques années, et Montesquieu, en compagnie du mordant et irrévérencieux Rica, va dresser l'inventaire de la bibliothèque du monastère des derviches, et l'on semble entendre déjà l'éclat de rire qui saluera au passage les élucubrations des commentateurs de la Bible : « Il faut que l'Écriture fût bien obscure autrefois et bien claire aujourd'hui ! » et là-dessus l'amusante description que l'on sait de ce malheureux pays d'Israël, où les théologiens de tous les temps font des descentes, s'escarmouchent, s'entr'égorgent et vont au pillage pour le plus grand honneur ou le plus grand profit de leur couvent[3]. Qu'on ne croie pas d'ailleurs que ces

1. *Caract.*, du Jugement.
2. *Dialog. des modernes*, II ; *Hist. des Oracles*, I, 3 et II, 2.
3. *Lett. pers.*, 134.

dédaigneux persiflages ne trouvent d'écho que dans les salons mondains. L'exégèse ne rencontre pas meilleur accueil dans la cellule de ce penseur austère et délicat qu'est Malebranche et l'on se souvient si l'érudition biblique a mieux réussi que tous les autres ordres de recherche historique à trouver grâce devant l'auteur de la *Recherche de la Vérité*. Quel est en effet, d'après Malebranche, le pire obstacle qui s'oppose à la découverte et à la possession du vrai, sinon ce genre de préjugé, si particulièrement propre aux commentateurs, et qui s'appelle *la préoccupation?* Et quel est donc à ses yeux le plus redoutable ennemi de la Vérité, non par goût sans doute, mais par profession, et en quelque manière par définition même? on le sait de reste par des pages qui sont demeurées classiques : c'est celui qu'il montre jeté à corps perdu dans la lectures des rabbins, dans l'étude de toutes sortes de langues les plus inconnues et par conséquent les plus inutiles, passant sa vie dans l'espérance imaginaire de devenir savant et remplissant en réalité son esprit de trop de jugements préconçus et de notions vaines pour être jamais en état d'y recevoir une idée juste[1]?

A ces divers adversaires de l'exégèse, quelle réponse R. Simon va-t-il opposer? La plus directe et la plus générale à la fois qui puisse être, en montrant à tous que cette Écriture, dont personne au surplus ne conteste l'absolue autorité, est inexplicable pour quiconque n'est pas armé de toutes les ressources de la science exégétique. Énumérer en effet tout ce que la Bible a d'obscur, non seulement pour les défenseurs de la tradition comme La Bruyère, mais pour les esprits affranchis comme Fontenelle, n'est-ce pas révéler ce qui fait si singulièrement défaut aux uns comme aux autres, le sens critique, l'intelligence du passé, le large et profond sentiment de l'his-

1. *Recherche de la vérité*, 2, 2, 7.

toire? De même encore, est-il argument plus topique à opposer aux théoriciens religieux comme Malebranche, que de rappeler sur quels obscurs fondements ils édifient leurs brillants systèmes? Que font-ils aussi bien que recommencer l'œuvre exégétique de ces Origène et de ces Augustin qu'ils traitent si dédaigneusement sous le nom de commentateurs, et n'est-ce point de leur part étaler la plus aveugle ingratitude, que d'oublier si fort à propos d'où viennent ces idées du Verbe et de la Grâce, de la lumière intérieure et de la cause première sur lesquelles il deviendra si facile après ces maîtres de spéculer?

Quant à ceux qui, s'inspirant bientôt des idées de Montesquieu sur l'Écriture, vont opposer aux obscurités de l'antique exégèse les clartés « qu'on doit au progrès des lumières » et se faire un jeu de résoudre les difficultés d'antan au nom du simple bon sens et de la simple raison, il semble que, dans son introduction, R. Simon ne les ait pas à l'avance moins excellemment réfutés. En insistant sur les chances d'erreur qu'offre l'interprétation de la Bible, que rendait-il manifeste en effet, sinon qu'il y a au fond de ces vieux livres plus de problèmes qu'une philosophie frivole et superficielle n'en saurait résoudre? et que donnait-il clairement à entendre, sinon que les questions les plus ardues à la fois et les plus dignes de solliciter la recherche sont précisément celles qu'ont jadis agitées les théologies et les exégèses et qu'on affecte de ne plus reconnaître? On connaît l'habituelle tactique de Voltaire, quand il met en scène quelqu'un de ses amusants porte-paroles, le modeste licencié Zapata ou le précieux milord Bolingbroke : quels que soient les doutes apparents qu'ils soulèvent, ou les questions soi-disant embarrassantes qu'ils agitent, on sait si d'avance leur siège est fait et s'il s'agit en somme d'autre chose que de soumettre au contrôle du vulgaire sens commun ou de la raison raisonnante tous les problèmes religieux que

peut faire naître la lecture de la Bible. Eh bien! que l'on compare la prétendue clarté des solutions fournies par l'exégèse voltairienne avec la complexité des questions que soulève la critique d'un R. Simon, et il ne sera pas difficile de décider quelle est de ces deux méthodes la plus conforme à l'esprit historique de notre temps, celle qui fait le plus d'honneur à la perspicacité ou même simplement à la probité intellectuelle de son auteur.

II

Si l'on s'étonnait de voir un sujet aussi capital que l'histoire de l'exégèse rester en quelque manière intact jusqu'à R. Simon, il suffirait de rappeler comment on concevait presque nécessairement cette histoire avant le XVIIe siècle. Ce qui domine en effet tous les raisonnements spéculatifs de l'école, pendant la durée du moyen âge, c'est la profonde conviction de l'immutabilité absolue de l'exégèse dans le passé; et le besoin alors d'en faire l'objet d'une recherche historique, quand il suffit d'écouter le premier venu des docteurs de marque pour s'instruire d'une tradition tenue pour absolument uniforme? Plus tard, ce qui frappera par-dessus tout les défenseurs de la Réforme, ce sera l'inconciliable discordance des commentateurs, et, l'on pourrait dire avec Montaigne, le tintamarre des cervelles théologiques; aussi le moyen de soumettre à l'unité d'un corps d'histoire les contradictions de cette exégèse si universellement décriée? Luther aimait à comparer l'humanité à un cavalier ivre qui, tantôt à droite et tantôt à gauche, oscille sans trêve sur cet âne bâté qu'est la raison humaine : la boutade de Luther n'a pas besoin d'être justifiée par un autre exemple que les idées exégétiques de Luther lui-même, et qui voudrait concevoir la facilité des théoriciens abstraits à passer du pour au contre, n'aurait qu'à se rappeler les théories successives et contradictoires

de la dogmatique protestante sur l'exégèse. C'est alors que R. Simon, s'emparant de ces deux vues en apparence si incompatibles, les concilia en une véritable synthèes, en fondant l'histoire de la critique biblique sur le double principe de la continuité et de la diversité de la tradition. Le mérite de l'historien ne sera pas diminué si l'on remarque que cette double loi, partout sensible et présente, résulte moins de quelque idée systématique *à priori* que de la seule exposition des faits, et l'on ne regrettera sans doute pas que, tout en faisant tenir en équilibre ce qu'on a depuis appelé *thèse* et *antithèse*, son esquisse n'ait en somme rien de commun avec les constructions spéculatives d'une philosophie plus moderne.

Ce qui frappa tout d'abord, en effet, l'esprit historique de R. Simon, ce fut, pour employer sa propre expression, « la différence de l'exégèse selon les temps ». Se borne-t-on à consulter les Pères, ces classiques de la tradition, quelle variété dans l'application de l'Écriture, et comme la libre diversité de ces concepts et de ces méthodes ressemble en réalité à la complexité infinie de ces littératures classiques qu'on ne croit uniformes que pour les avoir étudiées qu'à la surface ! Si les premiers initiateurs, en effet, les Origène et les Jérôme, les Augustin et les Cyrille d'Alexandrie, ont donné l'exemple d'une heureuse indépendance de vues, n'a-t-il pas été loisible, même longtemps après eux, à des maîtres comme Cajetan ou Maldonat de suivre bien souvent une exégèse toute différente ? Bien mieux encore, les compilations et les *chaînes bibliques* du moyen âge, avec leur humble prétention de consigner purement et simplement les explications traditionnelles, ne portent-elles pas en réalité le témoignage d'un esprit tout nouveau, celui de la scolastique elle-même ? et si l'on descend après cela jusqu'aux interprètes les plus obscurs de l'Écriture, prédicateurs populaires, hagiographes ou commentateurs de rencontre, quelles

nuances ne révèlent-ils pas dans la perpétuité des interprétations traditionnelles ! En fait, il n'est pas de génération chrétienne qui n'ait apporté son contingent de pensées à l'héritage qu'elle croyait transmettre avec le plus d'intégrité. Chaque âge de théologiens ne peut lire la Bible qu'à travers le prisme toujours variable des préoccupations religieuses contemporaines. On se croit tenu de perpétuer de siècle en siècle des notions traditionnelles, mais ce n'est qu'à la condition de les modifier sans cesse qu'on peut se flatter de leur donner quelque prise sur les consciences. C'est justement le privilège d'une Église aussi flexible que le catholicisme, avec l'autorité vivante qui le constitue, de rendre possible cette expérience toujours nouvelle du divin, cet empirisme surnaturel qui ne fournit de satisfaction aux besoins de l'âme humaine qu'à la condition d'être toujours occasionnel et relatif. Au contraire, ce sont les principes des sectaires qui échappent à tout développement ; l'erreur gît plus que partout ailleurs dans la superstition aveugle d'une lettre morte, et c'est définir l'hérésie de dire qu'elle s'arrête et se confine à un seul point de vue dogmatique.

Mais, en même temps que le renouvellement des questions et la diversité des points de vue font de l'histoire de l'exégèse une science si riche et si complexe, une certaine loi de continuité en soumet à une unité manifeste toutes les périodes aussi bien que toutes les écoles. C'est ce que remarquait R. Simon en notant à maintes reprises que ce qui domine l'exégèse chrétienne en tous les temps, c'est « un abrégé de la religion » sur lequel les commentateurs n'ont jamais cessé de régler leurs opinions [1]. Certes, des systèmes d'interprétation aussi diffé-

1. « Il y a eu de tout temps dans l'Eglise comme un abrégé de la religion sur lequel on se réglait pour tout entendre... Les premiers pères combattent les Juifs selon l'idée qu'ils ont reçue de la religion chrétienne. On y trouve la vérité du Christianisme plutôt que l'Ecriture ». *H. C.* III, 2.

rents que l'exégèse littérale d'Antioche et l'exégèse allégorique d'Alexandrie, la libre herméneutique des premiers Pères et l'herméneutique toute traditionnelle des Docteurs du moyen âge, répondent aux besoins si divers des consciences par des applications non moins variées de l'Écriture. Mais, si diversement interprétées et comprises que soient les formules dogmatiques qui sont à la base de toute exégèse sacrée, c'est leur mérite propre d'assurer aux croyances religieuses, en dépit même des tentatives d'explication les plus contradictoires un point d'appui inébranlable. Et qu'on ne dise pas que le contenu de ces énoncés dogmatiques est, au regard des intelligences qui les reçoivent, trop variable et trop flottant pour assurer à l'exégèse autre chose qu'une continuité superficielle ou illusoire. Qu'importe en effet, dirons-nous avec R. Simon, dont c'est l'exemple le plus familier, qu'importe que d'anciens docteurs aient, sur la foi des rabbins, cru à l'inspiration de tous les mots, de toutes les lettres, de tous les signes de ponctuation de l'Écriture, puis que la doctrine de l'inspiration littérale ait fait place à la théorie de l'inspiration des idées, que bientôt même plusieurs aient songé à restreindre l'inspiration aux seuls passages concernant la foi ou les mœurs, le principe même de la théopneustie n'est-il pas resté lui-même supérieur à toutes les définitions qu'on a tenté d'en fournir, et le grand fait d'une croyance permanente à l'innerrance absolue ou relative des livres saints ne suffit-il pas à introduire quelque chose d'absolu et d'immuable dans le développement de l'exégèse chrétienne[1] ? Si la religion représente le principe de la continuité morale, ce n'est pas seulement entre ses parties coexistantes, c'est aussi entre ses générations successives : R. Simon le savait bien, et si dans l'histoire

1. Cf. R. Simon, *De l'inspiration des livres sacrés*, Rotterdam, 1687, in-4° et dans le 3e vol. des *Lett. choisies*, l'examen si piquant des théories juives sur l'inspiration (p. 206, sq.).

de l'interprétation biblique, il a cru découvrir une plus grande variété de vues que l'école n'avait en général coutume d'y reconnaître, il n'a pas eu moins à cœur d'établir entre l'exégèse de la synagogue et l'exégèse de l'Église, comme entre les diverses écoles de l'exégèse chrétienne cette grande idée de la continuité, non moins féconde en somme qu'une artificielle et trompeuse uniformité.

Il faut à la vérité le reconnaître, cette idée d'un développement successif et continu des conceptions théologiques n'avait pas attendu jusqu'à Richard Simon pour se produire avec éclat, et c'est le mérite, trop méconnu aujourd'hui, de l'érudition ecclésiastique au XVIIe siècle d'avoir ouvert la voie à l'étude historique des choses religieuses. Quelque vingt ans avant l'*Histoire critique*, le chef-d'œuvre du Père Petau, les *Dogmes théologiques*, avait inauguré la véritable méthode, suivi de siècle en siècle à partir des anciens Pères l'élaboration progressive des formules doctrinales, mis en lumière l'incontestable loi d'évolution qui régit toutes les formes, même les plus hautes et les sacrées de l'activité intellectuelle. On pense si l'érudit oratorien ménagea ses éloges au grand ouvrage du savant jésuite : il n'est pas dans ses *Lettres critiques* un nom qu'il ait cité avec plus d'honneur, et, si l'on se rappelle quelle absolue confiance lui avait d'abord inspirée la Compagnie de Jésus, il est permis de croire que c'est moins encore pour l'appui que lui prêta un moment le Père de la Chaise que pour l'étroite conformité de vues qu'il se sentait avec ses doctes confrères. Ces hommages répétés étaient-ils comme une avance discrète à la puissante Société, et faut-il y voir un trait de la politique fort avisée du fin Dieppois ? On ne peut en tout cas se refuser d'y lire l'expression très formelle de sa reconnaissance pour les services qu'avait rendus à son exégèse la théologie du hardi jésuite ; et ce qui s'en dégage plus nettement encore c'est le témoignage d'une sympathie profonde qui tenait manifestement à l'affinité de leur génie.

Tous les deux d'abord, en effet, ils professent le même goût pour les antiquités religieuses dans ce qu'elles ont de plus reculé, et de même que l'un fait de la théologie des premiers docteurs l'objet préféré de ses recherches, l'autre considère l'étude des monuments primitifs de la Révélation comme la clé des plus intéressants problèmes théologiques. De même encore, si dans sa longue guerre contre ces nouveautés qu'on décore du nom de traditions pieuses, R. Simon a pris pour règle constante de remonter aux sources d'information les plus anciennes, Denis Petau n'a pas usé d'une méthode bien différente, en se conformant toujours à la devise qu'il avait inscrite en tête de ses ouvrages : *Nova quærant alii ; nil nisi prisca peto.* Ayant tous deux les mêmes préférences il n'est pas surprenant qu'ils éprouvent en commun les mêmes antipathies : si l'oratorien, en effet, ne se cache pas de trouver singulièrement stérile et rebutante la dialectique de l'école, le jésuite ne se pique pas d'une justice plus large à l'égard des spéculations du moyen âge, et il faut entendre avec quel audacieux dédain, dans ses *Préfaces* aussi bien que dans ses *Lettres*, il parle de cette discipline subtile et contentieuse, obscure et compliquée que le mauvais goût d'une époque barbare a fait prévaloir sur la belle théologie des anciens Pères[1] ? Il fallait évidemment attendre que la scolastique fût un peu moins puissante pour qu'elle fût jugée avec une faveur plus équitable, même par des esprits moins pénétrants qu'un Petau ou qu'un R. Simon. Ajoutons que tous les deux encore ils sont à un titre éminent des humanistes, l'auteur de l'*Histoire critique*, avec une

1. «...non illam contentiosam ac subtilem, sed a Dialecticorum dumetis revocatam (*Dogm. theol. praef.*)... non subtilem illam et obscuris philosophiæ tricis involutam theologiam institui, sed ingenuam et amænam, ac de limpidis et nativis scripturarum conciliorum patrumque veterum fontibus profluentem, eamdemque non horridam ac prope barbaram, sed cultu quodam humanitatis hilaratam atque conditam » (*Ep.* III, 55).

prédilection avouée pour les précisions de la grammaire, l'auteur des *Dogmes théologiques*, avec un véritable culte pour la perfection des Lettres antiques, et si l'un n'a rien ignoré de tout ce que l'hellénisme peut apporter de lumières à l'étude des textes sacrés, l'autre a mis toute sa pénétration à suivre la fortune des idées platoniciennes jusque dans la métaphysique d'un Origène ou la psychologie d'un saint Augustin [1]. Et qu'on ne croie pas que la même méthode historique aux mains de ces deux grands ouvriers de notre renaissance scientifique ait produit des résultats bien différents. En ne craignant pas de porter la lumière sur les vieux textes des Justin, des Athénagore, des Tertullien, en faisant sortir de l'ombre tout un âge théologique, où, selon ses propres expressions, les dogmes n'avaient pas encore été dégrossis, limés, affinés par les veilles et les discussions des doctes, Petau a fourni à l'histoire des idées aussi bien que de la religion une contribution si efficace et si précieuse que les divinations de l'*Histoire critique* méritent seules d'y être comparées [2]. Peut-être sera-t-on tenté enfin de voir entre les deux plus grands savants du XVIIe siècle une analogie de plus, si l'on se rappelle quelle a été la destinée immédiate de leur œuvre. De même, en effet, que R. Simon, pour les raisons que l'on sait, n'a pu donner à son œuvre les développements qu'elle comportait, l'ouvrage du Père Petau, parvenu au cinquième tome, demeura inachevé, et s'il est douteux qu'il ait jamais prononcé le mot fameux que Bayle lui attribue : « Je suis trop vieux pour déménager », du moins il est manifeste, par les corrections et les adoucissements qu'il lui fallut y introduire après coup, qu'il

1. Origines fidei capita præcipua ad ethnicorum similia quæ penes gentes erant applicavit aut hæc in illa transtulit... Athanasius ea pertexit quæ de λόγῳ platonici prodiderunt, etc. (*Dogm. th.*, II, 3).

2. Doctorum vigiliis et disputationibus non adhuc expolita, non limata, non enucleata (*ibid.*).

dut à son œuvre, comme R. Simon, beaucoup plus de gloire posthume que de tranquillité et de paix.

III

R. Simon qui, dans ce troisième livre, a tracé avec tant de hardiesse à la fois et de précision les grandes lignes de l'histoire de l'exégèse, a-t-il su porter sur chacun des commentateurs des jugements aussi heureusement inspirés? Certes la plupart de ses appréciations dénotent un admirable esprit de mesure, en même temps qu'une extraordinaire connaissance de la littérature exégétique, et l'on ne peut trop louer tant de pages écrites d'original, où sont passés en revue avec une égale compétence les exégètes de tous les âges, de toutes les langues, de toutes les écoles, depuis un Aben-Ezra, le créateur de l'exégèse grammaticale parmi les Juifs, jusqu'à un Cajetan, d'autant plus fidèle héritier de l'esprit des Pères qu'il s'écarte plus hardiment de leurs interprétations, depuis un Cyrille d'Alexandrie, l'inventeur de l'exégèse de combat et de controverse jusqu'à un Socin, partisan de l'exégèse la plus humblement littérale et la plus audacieusement hérétique. Néanmoins on ne peut nier que sa critique des commentateurs ne se ressente en général trop visiblement de ses sympathies déclarées pour la méthode philologique, et qu'il n'ait trahi son impatience pour les interprétations allégoriques de l'Écriture aussi bien par l'étroite justice qu'il a rendue à un Origène ou à un saint Augustin, que par les éloges quelque peu excessifs qu'il semble avoir faits de l'exégèse de saint Jérome ou de l'école scripturaire d'Antioche.

Ce n'est pas à la vérité que R. Simon ne reconnaisse la forte originalité et les rares mérites de l'exégèse origéniste. Le premier, en effet, Origène a vu avec une étonnante justesse de coup d'œil que la lettre de l'Écriture n'a

souvent qu'une médiocre utilité morale et c'est, au gré de R. Simon, son grand honneur d'avoir compris que la méthode allégorique peut seule donner aux textes sacrés leur véritable prix pour la conscience religieuse. Ce symbolisme exégétique, Origène ne l'a pas inventé sans doute ; mais, des rêveries confuses de Philon et des rabbins il a dégagé avec puissance et hardiesse le système théologique le mieux lié, et, grâce à une heureuse alliance du génie grec et de la sagesse hébraïque, la même méthode interprétative qui n'avait enfanté jusque là que le fatras monstrueux du Talmud ou la théosophie ondoyante de Philon a pu produire ce vaste et harmonieux édifice qui n'a rien à envier aux Sommes les plus admirées du moyen âge. Ce n'est pas assez encore : on doit lui rendre cette justice d'avoir posé les fondements de la vraie critique, puisque c'est de lui qu'est la grande maxime qu'il faut juger les choses en elles-mêmes et non par rapport à notre esprit : principe si fécond qu'il n'est pour ainsi dire aucune découverte exégétique de ses successeurs que R. Simon n'y voie contenue d'avance. On peut donc, de l'aveu même de l'adversaire déclaré de la méthode symbolique, saluer en lui à plus d'un titre le premier des commentateurs et lui maintenir le nom que lui a donné saint Jérôme en un jour d'humeur bienveillante ou de juste gratitude : *Post apostolos Ecclesiarum magister* [1].

De son côté, s'il faut en croire R. Simon, saint Augustin n'a pas droit à de moindres éloges pour avoir énoncé le premier les règles fondamentales de l'exégèse. Qu'on parcoure en effet les premiers livres de *La doctrine chrétienne*, et l'on n'y lira pas sans étonnement tous les principes de l'herméneutique moderne : la supériorité du sens littéral sur le sens mystique, la nécessité d'expliquer l'Ecriture par les règles ordinaires du langage humain, et par

1. *H. C.* p. 392.

conséquent de savoir le grec et l'hébreu, l'importance de bien connaître les conditions historiques dans lesquelles se sont produits les saints livres, le caractère de chacun des auteurs, le but qu'il se proposait. Il n'est pas jusqu'à des sciences en apparence toutes récentes, comme l'archéologie et la géographie dont saint Augustin ne recommande l'étude aux commentateurs. Pourquoi faut-il seulement, qu'oubliant les principes qu'il a posés, il se jette si souvent dans les explications les plus bizarrement allégoriques, comme lorsque dans le double récit de la création biblique, il prétend voir deux tableaux : celui de la création idéale, telle qu'elle a dû se dérouler dans la pensée éternelle de Dieu, et celui de la création réelle, telle qu'elle s'est accomplie dans le temps, ou lorsque dans les mots *soir* et *matin* il croit découvrir les deux états successifs de la matière créée, le chaos et le cosmos organisé ? De même encore, que fait-il de ses principes d'exégèse quand il affirme que, dans les psaumes Moab est l'abus de la loi, laquelle étant du genre masculin en grec, ne devrait pas connaître de défaillance, et que le châtiment en est terrible, quoique passager, parce qu'il est dit dans l'Ecriture : Moab, marmite d'espérance, *Moab, olla spei meæ* [1] ? Et le pénétrant dialecticien qui remarque avec tant de justesse que les combinaisons généalogiques de la Bible décèlent jusque dans leurs erreurs apparentes beaucoup moins de naïveté que d'industrie [2], peut-il bien être le même que cet allégoriste raffiné d'après lequel Jéchonias doit être compté deux fois dans les listes généalogiques parce qu'il alla de Jérusalem à Babylone et que ce voyage est comme la pierre angulaire qui occupe une double place, la première de chaque côté du mur [3] ? Saint Augustin esti-

1. *Enarr. in Ps.* 59.

2. Videtur habere quamdam, si dici potest, error ipse constantiam, nec casum redolet sed industriam *De civ. D.*, 15, 13).

3. *Serm.* 51.

mait que l'obscurité des écritures est une des grâces les plus signalées de la Providence qui veut prévenir notre dégoût pour les choses trop simples, trop aisées à découvrir, et nous soumettre au bienfaisant labeur de la recherche : il est permis de se demander si ce n'est pas pour l'homme beaucoup de travail de trouver à l'Écriture des sens aussi subtils et si saint Augustin n'a pas exagéré quelque peu les faveurs de la Providence pour le commun des exégètes [1].

Les sages principes d'herméneutique qu'avait posés saint Augustin, ce n'est donc pas saint Augustin lui-même qui a eu l'honneur de les appliquer, c'est bien plutôt, selon R. Simon, celui qui s'est trouvé plus d'une fois non seulement son antagoniste, mais son âpre censeur en exégèse et qui n'a même pas craint de qualifier assez sévèrement ses fantaisies allégoriques : on a nommé saint Jérôme [2]. Avec moins de rigueur que les représentants de l'école littérale d'Antioche, mais avec plus d'esprit scientifique que les autres docteurs de l'Église latine, il a fait à l'humble mais indispensable grammaire la place de premier rang qu'elle réclamait dans l'interprétation des saints livres. Sans doute il a dû en plus d'une rencontre s'accommoder au goût allégorique de ses contemporains, mais il ne l'a fait, remarque R. Simon, qu'à son corps défendant, et s'il a cédé plus d'une fois à la tentation trop commune de chercher des mystères sous les paroles les plus simples de l'Écriture et d'ériger l'interprétation des textes purement narratifs en une sorte de cabale théolo-

1. *De Doct. christ.* II, *princ.*

2. Voir en particulier la lettre 112 de Jérôme et la réponse, plutôt cavalière, que s'attire le débonnaire saint Augustin pour lui avoir demandé, dans les termes d'ailleurs les plus courtois, la signification des astérisques dans sa traduction : « Permettez-moi de vous dire, lui écrit-il, que vous ne comprenez pas même ce que vous demandez », et le reste qu'on n'accusera pas sans doute de pécher par excès de condescendance ou même d'aménité mondaine.

gique, du moins il a protesté de toutes ses forces contre la chimère de la pluralité des sens littéraux attribués au même passage de l'Écriture par l'évêque d'Hippone. Sans doute encore, il a pu dans ses commentaires trahir une connaissance trop superficielle de l'hébreu, comme quand il veut retrouver dans les livres des Juifs tous les mots primitifs des langues classiques, mais du moins il n'a rien négligé pour recueillir à l'école des rabbins tout ce que leur science héréditaire leur assurait de précieuses clartés dans l'intelligence des livres saints, et quoiqu'il se plaigne d'avoir payé un peu cher les leçons de ses professeurs d'hébreu, il faut plutôt le féliciter de s'être acquis à si bon compte une telle supériorité sur tous les anciens commentateurs [1].

Ce que cette admiration de R. Simon pour saint Jérôme a de légitime, il n'est personne assurément qui ne le reconnaisse, et l'on aime à voir celui qu'on se représente d'ordinaire comme un esprit purement critique et négatif payer un si large tribut d'éloges à l'un des plus incontestés représentants de la stricte orthodoxie et de la théologie positive. Le solitaire de Bethléem a-t-il cependant autant d'originalité exégétique que l'assure R. Simon, et n'a-t-il pas tout particulièrement fait à Origène beaucoup plus d'emprunts qu'il n'en avoue, ainsi qu'on peut s'en convaincre par la comparaison attentive du commentaire sur Daniel avec les fragments des *Stromates* d'Origène [2]? N'a-t-il pas d'autre part en ses jours de préoccupation philologique et littérale, fait un peu au hasard et par à coups ce que, vers le même temps, l'école d'Antioche poursuivait avec tant de science et de méthode? et n'est-ce pas à ces exégètes grammaticaux, depuis Lucien de Samo-

1. « Je me souviens que pour entendre ce livre j'ai dû me payer à beaux deniers comptants les leçons d'un certain Lyddeus qui passait pour le premier des hébraïsants. » (Jérome, *præf. in Job.*)

2. Voir *Revue d'Hist. et de Litt. relig.*, t. II, p. 268.

sate jusqu'au savant Théodoret, que R. Simon eût dû surtout faire honneur des principes d'herméneutique qu'il prisait lui-même si fort ? Si le plus souvent saint Jérôme s'est garé des excès et des subtilités de l'exégèse augustinienne, ne s'est-il pas cependant lui-même perdu plus d'une fois dans cette forêt de sens, *silva sensuum*, qu'il croyait voir aussi dans l'Écriture [1] ? Et son érudition si variée, si étendue peut-elle faire oublier la choquante absence de méthode et de vues générales qui fait en définitive de ses commentaires le premier type de ces vastes mais confuses compilations scripturaires que sont les trop fameuses *Chaînes* du moyen âge ?

R. Simon, dont la critique s'est faite si indulgente pour l'œuvre exégétique de saint Jérôme, ne s'est-il pas par contre montré quelque peu sévère pour les travaux scriptuaires de saint Augustin ? N'a-t-il pas été choqué plus que de raison par certaines affectations qui ne sont qu'un tribut payé au goût d'une époque singulièrement subtile, et parce que certains rapprochements lui paraissaient sans doute, comme à Pascal, forcés et tirés par les cheveux, n'a-t-il pas méconnu quelle exégèse hardiment spiritualiste se cachait sous la théorie d'apparence si énigmatique des *figures* de l'Ancien Testament ? Comment n'a-t-il pas senti quels idéalistes religieux étaient après tout ces *grands figuratifs* de l'école augustinienne que l'auteur des *Pensées* admirait si fort, tout en les raillant un peu, et, dans leurs trop ingénieux systèmes d'analogies de chiffres et de symboles, comment n'a-t-il pas vu tout ce qui gisait de pénétrante psychologie, de métaphysique puissamment personnelle, de théologie neuve et audacieuse ? Mais c'est autant pour l'œuvre d'Origène que R. Simon semble avoir réservé toute sa vigueur critique, et décelé, il faut bien le reconnaître, le peu de sympathie que

1. *Ep.* 64, 9, 20.

lui inspiraient presque instinctivement les grandes et originales spéculations de la pensée religieuse. Tout en rendant hommage à la vaste érudition du docteur alexandrin et à l'originalité de sa méthode, il n'a évidemment pas embrassé tout son génie, mesuré toute son influence. Il n'a pas vu tout ce qu'avait de philosophique cette grande conception du symbole qui établit seule une certaine unité entre les fragments de la révélation divine, et, en permettant de voir dans l'Ancien Testament une allégorie de la loi nouvelle, donne à la parole de Dieu ce caractère d'unité qu'il a lui-même [1]. Il n'a pas vu surtout le caractère profondément théologique de cette exégèse alexandrine, et soit que ces allégories raffinées lui parussent trop apparentées aux bizarres spéculations de la synagogue, soit que cette métaphysique lui semblât trop devoir aux rêveries néoplatoniciennes, il s'est refusé à reconnaître ce que l'exégèse origéniste avait réussi à faire entrer de puissant et de fécond jusque dans les formules les plus authentiques de la foi chrétienne.

Aussi, laissant de côté pour un moment les jugements portés par R. Simon sur les œuvres et les hommes, est-il permis de se demander s'il a suffisamment compris la portée de ce vaste système d'exégèse qui s'appelle l'exégèse allégorique. Ce n'est pas à coup sûr qu'il ait ignoré les inconvénients de l'exégèse littérale ; plus d'une fois il a été amené à signaler l'inutilité du sens grammatical pour les théologiens et par suite à confesser la nécessité du sens symbolique pour la spéculation religieuse ; plus d'une fois même il a dû reconnaître, après saint Augustin, l'impossi-

1. « L'Ancien Testament faisait partie de l'héritage chrétien ; il est toujours *nouveau* pour ceux qui savent l'entendre spirituellement et l'expliquer au sens évangélique » (*Hom. in. Nov.* 9, 4). On sait quelle place prendra cette vue origéniste dans l'apologétique des Bossuet (*Disc. sur l'Hist. Univ., suite de la Religion*) et de Pascal (*Pensées*, XV, XVI, XVIII, XXI).

bilité de refuter les hérétiques par la lettre de l'Écriture, et constater par conséquent quel besoin faisait à la controverse catholique l'exégèse origéniste. Mais, cette nécessité théologique de l'allégorie, il faut bien en convenir, il ne l'a jamais reconnue qu'à contre-cœur et avec toute la mauvaise humeur dont est capable un philologue endurci. Qui ne voit cependant que le développement de la théologie chrétienne a pour point de départ l'interprétation allégorique de l'Ancien Testament par les auteurs du Nouveau, et qu'il n'est guère de citation biblique, dans les évangiles ou dans les épîtres, qui n'implique les procédés de l'analogie spirituelle ou de l'accommodation mystique? N'est-ce pas dans saint Paul même, plus encore que dans Origène, que ce libre spiritualisme exégétique atteint ses plus audacieuses conséquences et, quand l'apôtre a écrit que la lettre tue et l'esprit vivifie, n'a-t-il pas, en fidèle disciple des agadistes juifs, donné la formule de sa propre exégèse? N'y a-t-il pas enfin, il faut bien en convenir, une certaine étroitesse de vues, sinon une sorte de brutalité de goût à traiter de contre sens les applications inattendues que le premier évangile fait de maint texte biblique, et les analogies si curieuses qu'établissent les épîtres pauliniennes entre tel humble fait, tel mot isolé de la littérature d'Israël, et les prérogatives du fils de Dieu ou les espérances de la foi nouvelle [1]?

R. Simon, trop frappé de ce que l'exégèse allégorique en général pouvait avoir de logiquement insuffisant, ou mieux encore, d'historiquement caduc, n'a donc pas su voir par quels liens étroits elle était liée à l'évolution de la théologie dogmatique. Oubliant jusqu'à quel point l'Église était légitime héritière de la synagogue, et par conséquent fon-

1. Il est à peine besoin de rappeler que seule l'interprétation allégorique a pu faire trouver place dans le Nouveau Testament à des textes comme : « J'ai appelé mon fils Israël de l'Egypte » (Os., 11, 1 ; cf. Matt., 2, 14) ou « Il fait du vent son messager » (*Ps.* 103, 4 ; cf. *Heb.* 1, 7).

dée à en suivre les principes dans l'interprétation de sa littérature, le savant oratorien n'a pu voir sans regret les exégètes les plus autorisés appliquer à l'Écriture une méthode spéciale faite d'exceptions et de privilèges, et bien distincte de la stricte philologie. Peut-être même y a-t-il lieu de se demander s'il a tiré toutes les conséquences de sa propre théorie sur la libre rédaction des livres bibliques. Quand on se rend compte en effet des procédés de composition qu'ont employés certains des auteurs de l'Ancien Testament, subordonnant ici les données historiques aux idées morales, là, négligeant en apparence au moins l'exactitude historique pour ne songer qu'à la leçon religieuse, transformant ailleurs la lettre par l'intention didactique et poussant même la préoccupation du sens spirituel jusqu'à laisser se heurter au hasard les textes en apparence les plus contradictoires, quelle disparate peut-on bien trouver entre le contenu de tels écrits et l'exégèse allégorique dont ils ont pu être l'objet aux beaux jours de la théologie ? Et le procédé de l'accommodation, bien loin de produire un fâcheux contraste, ne cadre-t-il pas au contraire non seulement avec tel ouvrage contemporain de l'exégèse rabbiniste, comme le Code sacerdotal ou les prophéties de Daniel [1] ? Si l'on a pu dire avec raison que le peuple juif est le peuple de l'esprit, ce n'est peut-être pas se montrer le plus fidèle au spiritualisme religieux qu'il a fondé que de se refuser de voir dans ses productions si éminemment symbolistes et allégoriques un texte fort légitime aux libres spéculations de l'enseignement chrétien.

Ce n'est donc pas témoigner trop de sévérité pour R. Simon que de remarquer qu'il a laissé à d'autres plus véritablement théologiens que lui, le mérite d'arrêter au

1. Quand il transforme par exemple les soixante-dix ans de Jérémie en soixante-dix semaines d'années.

moins dans ses grandes lignes cette partie si importante de l'histoire des idées religieuses et, à cet égard, s'il est un utile complément de l'*Histoire critique* c'est assurément l'*Essai* du profond Newman sur le *Développement du dogme catholique*. Tandis que R. Simon, en effet, considère l'exégèse littérale comme la seule explication régulière et normale de l'Écriture, Newman ne craint pas d'affirmer que la Bible interprétée au sens mystique a toujours été la seule règle qui a présidé à l'élaboration des formules dogmatiques [1], et ainsi c'est à la rigueur des termes qu'il faut prendre le dernier hémistiche du vers bien connu de l'École :

Littera gesta docet, *quid credas allegoria.*

R. Simon ne manque aucune occasion de noter les fantaisies bizarres qui font parfois du sens spirituel une variante du sens privé, quand ce n'est pas une forme manifeste du pur non-sens, et volontiers il applaudirait, toutes réserves faites bien entendu, à la piquante confession de Luther : « Quand j'étais encore moine, j'étais un maître dans l'interprétation mystique. J'allégorisais tout. Maintenant j'ai envoyé promener l'allégorie, et ma première, ma seule science c'est *tradere scripturam simplici sensu* ; le sens littéral, il n'y a que là qu'on trouve force, ressources et doctrine ». Sur quoi Newman n'a pas de peine à démontrer que cette doctrine est précisément celle de l'école d'Antioche, le principal foyer des hérésies dans les premiers siècles, et que s'il a été possible aux disciples d'Origène, aux Athanase et aux Cyrille, de refuter les erreurs issues de ce littéralisme, c'est en interprétant l'Écriture avec une souplesse de méthode qui n'a rien de commun avec les rigueurs de la philologie : bon pour les Diodore de Tarse et les Théodore de Mopsueste, fauteurs

1. V. Newman, *Essay on development of Christian doctrine*, ch. III.

plus ou moins conscients d'hérésies trop nettement caractérisées, d'appliquer la science tout hellénique de la grammaire à la lettre nue de la révélation [1]; les Pères orthodoxes ont seuls suivi la méthode chrétienne en se conformant à la doctrine comme à la pratique de saint Paul, et en jugeant « des choses spirituelles spirituellement » [2]. Il suit encore de là qu'aux yeux de l'érudit du XVIIe siècle le droit de concourir au développement de la vérité religieuse ne devrait appartenir qu'aux savants, aux esprits d'élite qui, armés de réflexion et de méthode, élaborent les futures définitions de l'autorité doctrinale; Newman, avec une conception moins aristocratique de l'évolution des dogmes, associe aux docteurs, ces classiques de la tradition, tous les obscurs symbolistes, tous les allégoristes populaires qui ont jeté dans la circulation religieuse les idées les plus vivaces et les plus fécondes. R. Simon, pour tout dire en un mot, est trop exclusivement critique et historien pour ne pas traiter avec quelque sévérité les fantaisies parfois si étranges d'une foi naïvement éprise d'allégories ou d'une raison vaguement symboliste; Newman est, en même temps qu'un théologien, un psychologue assez pénétrant pour reconnaître jusque dans les premiers tâtonnements de la théologie, les lois fondamentales de la pensée religieuse.

Toutefois, il y aurait injustice à oublier que si les Newman et les modernes héritiers de sa pensée ont pu s'élever à cette haute conception de l'histoire des dogmes, ce ne fut pas sans profiter des lumières qu'un R. Simon avait répandues sur les lointaines origines et l'obscur développement des concepts théologiques Certes, on a pu corriger certaines erreurs de l'*Histoire critique*, mais c'est en s'aidant des principes mêmes qu'elle avait posés, et ceux

1. Ψιλῷ τῷ γράμματι προσέχων. (*Soc. de Diod. de Tarse*, 6, 3.
2. Ἀνακρίνειν τὰ πνευματικὰ πνευματικῶς. I. *Cor.* II, 13.

qui ont le plus heureusement amendé ou complété son œuvre avaient, on le sent bien, passé par son école. Ce qu'il avait eu lui-même, au surplus, le plus à cœur de démontrer, en suivant tour à tour les révolutions du Texte, les vicissitudes des versions et le développement de l'exégèse, n'était-ce pas éminemment ce qu'ont eu de successif aux diverses époques de l'histoire les manifestations de la pensée religieuse ? Que son œuvre à lui-même apparût à son tour, elle aussi, comme un moment dans une série et, si l'on peut dire, comme un anneau dans une chaîne de travaux méthodiques et de progressives recherches, rien n'était moins fait pour lui porter peine ou ombrage, s'il avait eu raison de croire que ce n'est qu'en se modifiant qu'on a quelque chance de se survivre. On a comparé les premiers exégètes à ceux qui étudièrent tout d'abord les anciens vases de l'Égypte avec leurs figures énigmatiques d'astres, d'oiseaux et de plantes, et cherchèrent à y découvrir le secret des choses célestes : Richard Simon ressemblerait alors à ces érudits si profondément divinateurs qui, avec autant de patience que de génie, ne prirent pas de relâche qu'ils n'eussent soumis à des règles fixes et ramené aux précisions ordinaires du langage humain ces vagues et mystérieux symboles. Si, depuis, l'on a su goûter à la fois les vues confuses et puissantes des antiques symbolistes, et le savoir minutieux de tant d'investigateurs diligents, il ne semble pas qu'il en revienne peu d'honneur à l'œuvre qui, résumant le passé et préparant l'avenir, a seule permis de comprendre et de comparer.

Paris.

(*A suivre.*) HENRI MARGIVAL.

CHRONIQUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

ÉGLISES DE FRANCE ET D'ALLEMAGNE [1].

Les controverses théologiques du temps de Charlemagne sont au nombre de trois : l'adoptianisme, né en Espagne et défendu par Élipand de Tolède et Félix d'Urgel, la procession du Saint-Esprit en tant qu'il procède du Fils aussi bien que du Père, le culte des images. M. Hauck raconte les péripéties de ces controverses avec son érudition ordinaire, sans qu'il y ait dans son exposition rien de très nouveau, si ce n'est peut-être la finesse d'analyse avec laquelle il étudie les traités de controverse occasionnés par l'adoptianisme et le trait net dont il caractérise Élipand de Tolède et Félix d'Urgel, deux tenants de l'adoptianisme, mais dont on aurait tort de croire que les idées théologiques fussent de tout point semblables.

Le récit des démêlés des Francs avec le pape Hadrien à l'occasion du culte des images offre les particularités suivantes : l'auteur pense que le pape a omis avec intention de consulter l'empereur et de se concerter avec lui avant de provoquer la réunion du concile œcuménique de Nicée et que le roi en a conçu une vive irritation. Cette irritation aurait été cause de la rupture de Charlemagne avec l'empire byzantin, du renvoi des ambassadeurs grecs venus en Italie en 786 pour emmener la princesse franque fiancée à leur souverain, et enfin de l'hostilité de Charlemagne pour le deuxième concile de Nicée. Cela est possible, et même vraisemblable, mais ne repose toutefois que sur des hypothèses. Les textes ne mentionnent pas d'autre motif du rejet du concile de Nicée par le prince et par le synode de Francfort que la nature des décisions contenues dans la mauvaise traduction latine des actes du concile. Ces décisions parurent si bizarres que l'on eut recours à toutes les raisons imaginables d'infirmer l'autorité du synode. Dans la supposition de M. Hauck que Charlemagne se serait senti non seulement blessé dans son amour-propre par l'initiative du pape, mais lésé dans ses droits de chef de l'église franque, il est bien extraordinaire que la polémique des *Libri Carolini* n'ait pas insisté sur les droits ecclésiastiques du roi, qu'il n'en soit question qu'en passant, dans des membres de phrase comme le *nobis quibus... ad regendum commissa est*, qui sont sujets à bien des interprétations atténuantes analogues à celle que propose Hefelé (*Conciliengeschichte*, III, 699). L'analyse des livres

1. Voir *Revue*, III, (1898), 88, 188.

carolins, composés par les théologiens de Charles, est extrêmement claire et attachante. La conclusion tirée par M. Hauck de la condamnation du culte des images au concile de Francfort, en présence des légats pontificaux, est excessive. Assurément cette condamnation était une défaite diplomatique pour Hadrien ; mais la décision du synode de Francfort, en ce qu'elle a de proprement dogmatique, se concilie très bien avec le concile de Nicée. Charlemagne et ses clercs sont les victimes d'une méprise ; ils attribuent aux décisions du concile de Nicée un sens et une portée qui contredisent même un passage formel de ce concile sur le culte de *latrie*, c'est-à-dire de l'adoration proprement dite, dû à Dieu seul.

Dans la question du *Filioque*, il est étonnant que M. Hauck n'ait eu aucun égard à la grave raison qui déconseillait à Léon III d'introduire ce mot dans le symbole. Les dissidences nombreuses qui s'étaient élevées entre Grecs et Latins menaçaient l'Eglise d'un schisme trop funeste pour que l'on pût, de gaîté de cœur, les aggraver sans une nécessité évidente. Justement le respect du *credo*, poussé à l'excès par les Grecs, rendait doublement dangereuse la modification proposée par les Francs.

L'une des gloires incontestables de Charlemagne réside dans l'essor donné par son conseil et avec son appui aux missions entreprises à l'est du Rhin, en Saxe, puis le long du Danube parmi les Slaves et jusque chez les Avares. M. Hauck consacre au récit de ces missions deux chapitres qui sont d'un intérêt extrême. Il passe en revue successivement les missions de l'Allemagne du nord et celles de l'Allemagne du sud. Deux choses surtout méritent d'être notées : la méthode employée par Charles et par ses missionnaires, et les indications géographiques concernant les évêchés qui sont alors constitués. S. Boniface monté sur le siège de Mayence avait évangélisé les Germains habitant la vallée du Rhin et les vallées voisines. Il ne semble pas qu'il ait songé à convertir les Slaves disséminés en Franconie. Leur passage à la religion catholique ne commence guère qu'après la création du diocèse de Wurzbourg organisé en 741, des évêchés de Buraburg, d'Erfurt et d'Eichstaett. Deux de ces diocèses, ceux de Wurzbourg et d'Eichstaett, sont seuls appelés à durer. Sous Pépin et Charlemagne l'œuvre se poursuit. Le monastère de saint Martin à Utrecht, sous la direction de l'abbé Grégoire, disciple de Boniface et successeur de Willibrord, était un centre de culture intellectuelle ; de ce poste avancé de la Frise partirent des missionnaires vers le nord pour la région de l'Yssel, pour Deventer ; après Grégoire, sous son neveu Albéric, sacré à Cologne comme évêque d'Utrecht, les rapports de l'église frisonne avec l'église anglo-saxonne se ralentissent ; l'église de la Frise s'incorpore à l'église franque sous le sceptre de Charlemagne. L'un des apôtres les plus actifs dans la région d'entre Frise et Saxe, Liudger, prend contact avec les Saxons et devient un instrument précieux aux mains de Charlemagne. Bien avant l'assujétissement politique des

Saxons, la foi chrétienne avait été prêchée dans leur pays par Suidberct, un disciple de Willibrord, par les deux Ewald, bientôt martyrs, par Willehad. Le récit de ces missions enchevêtrées est l'un des mieux composés chez M. Hauck. Il ressort des faits racontés : 1° que les missionnaires chez les Saxons, avant Charlemagne, causent souvent eux-mêmes des explosions de fanatisme dont ils sont victimes, par leur hardiesse à détruire les monuments idolâtriques; 2° que Charlemagne n'a songé à imposer de force la foi chrétienne qu'après les révoltes réitérées de 772, de 774 et de 776. Une première organisation ecclésiastique provisoire fut créée au Reichstag de Paderborn, tenu en pleine Saxe au printemps de 777. Le pays est alors partagé en circonscriptions ecclésiastiques, mais l'administration de ces territoires, au lieu d'être confiée à des évêques propres est remise aux chefs des diocèses et des monastères limitrophes. Cologne évangélisera et administrera le pays des Buroctères ; Mayence, une partie de la Hesse et de la Thuringe saxonnes ; Wurzbourg, le pays de Paderborn et des environs ; Liége, la contrée d'Osnabrück; les abbayes de Fulda, d'Amorbach sont obligées de fournir un contingent de missionnaires; d'autres abbayes, comme celles de Hersfeld et de Corbie, ont sans doute des obligations analogues. La mission ainsi organisée se poursuit avec méthode et énergie, malgré les interruptions provoquées par les révoltes de Widukind en 778 et en 782. Cependant la révolte de 782 elle-même montra que le christianisme avait fait de réels progrès en même temps que l'esprit d'attachement aux Francs. Widukind rencontra en Saxe une opposition très vive qu'il lui fallut réduire par la terreur mais qui finit par l'emporter à la longue. Widukind reçut le baptême. Le moment était venu de procéder à la réorganisation de l'église en Saxe. Willehad revint dans son ancienne mission, se fit sacrer évêque et choisit Brême comme lieu de résidence et comme siège. C'est probablement à ce moment que sont créés, d'une manière définitive, les diocèses de Verden et de Minden. Après la révolte de 792, le diocèse de Münster fut créé avec Luidger pour évêque. En 799, le district administré par Wurzbourg devint le diocèse de Paderborn sous la houlette de Hathumar. Vers le même temps, le diocèse de Halberstadt et plus tard celui d'Osnabrück complétèrent l'organisation ecclésiastique de la région.

Les missionnaires avaient agi parfois avec imprudence en Saxe. Les établissements ecclésiastiques n'étant pas dotés dans ce pays, Charlemagne y avait introduit l'impôt ecclésiastique de la dîme, très odieux aux populations qui n'avaient ni inclination ni amour pour le christianisme. L'expérience faite en Saxe servit dans les missions du sud-est, rattachées aux diocèses de Salzbourg en Bavière et d'Aquilée en Italie. Le diocèse de Salzbourg florissait grâce à une série d'évêques remarquables, Rupert, Virgil, Arn surtout, l'ami d'Alcuin et son correspondant. Après la révolte et la déposition de Tassilo, duc de Bavière (788), l'église nationale bavaroise fut incorporée à l'église franque et

forma l'archevêché de Salzbourg avec les diocèses de Freising, de Passau, de Ratisbonne, de Seben. Archevêque depuis 784, Arn de Salzbourg est, dans la contrée, l'âme de la réforme dont M. Hauck retrace les étapes avec toute la précision de détails que les synodes et les documents du temps permettent d'atteindre. Il est aussi, avec Paulin d'Aquilée, l'âme des missions entreprises chez les Slaves et les Avares, en Carinthie et le long du Danube. On les pousse avec plus de vigueur qu'autrefois. Les trois diocèses de Salzbourg, Passau et Aquilée se partagent la besogne exactement comme les diocèses de Wurzbourg, de Cologne, de Liége, se l'étaient partagée en Saxe, et ils l'accomplissent avec le secours des monastères établis dans leurs circonscriptions; mais ils se gardent d'imposer aux nouveaux fidèles les mêmes charges fiscales. Alcuin met le roi en garde contre la précipitation de son zèle; il l'exhorte à ne point forcer les conversions, à ne pas taxer les fidèles. Et il écrit à Arn de Salzbourg : « Sois un prédicateur de la piété, et non pas un percepteur de dîmes. » La peinture de cette activité achève le tableau de la glorieuse époque de Pépin et de Charlemagne.

Dans la seconde partie du volume que nous étudions, M. Hauck traite tout le IXe siècle, depuis la mort de Charlemagne. Il en résume le sujet dans ce titre : *Dissolution de l'Église nationale.* Le premier chapitre, de beaucoup le plus considérable, expose comment la direction de l'église franque et de la chrétienté occidentale échappe au roi franc et passe aux mains du pape. Charlemagne n'a point de successeurs. La place laissée vide par sa mort n'est remplie ni par Louis le Pieux, ni par Lothaire, ni par Louis II qui portent successivement le titre d'empereur, ni par aucun roi de France ou de Germanie, par Charles le Chauve ou Louis le Germanique. Aux deux pôles de cette période de décadence carolingienne, deux hommes symbolisent admirablement le point de départ des changements survenus dans la politique impériale et ecclésiastique, et le terme d'arrivée. Ces deux hommes, ces deux figures sont Louis le Pieux, empereur de 814 à 840, et Nicolas Ier, pape de 858 à 867.

Pas plus que Charlemagne, Louis n'évita de fournir une matière, une occasion, un prétexte à l'essor politique de la papauté en déclinant le couronnement des mains du pape. Bien qu'il eût déjà été couronné par son père en 813, il se prêta à un deuxième couronnement auquel procéda le pape Etienne IV, à Reims, dans son voyage de 816. De même, bien qu'il eût couronné lui-même son fils Lothaire en 817, dans une assemblée à Aix-la-Chapelle, il permit que le jeune prince, passé en Italie en l'année 823, fût encore sacré à Rome par le pape Pascal. L'insistance des papes à consacrer les empereurs était un avertissement pour des princes qui pensaient avoir leurs droits indépendamment de cette consécration religieuse. Nul doute que Charlemagne n'eût compris le danger que courait l'institution impériale en recourant à une consécration qui à la longue, et aux yeux du populaire,

devait subordonner le pouvoir de l'empereur à celui du pontife et faire dépendre la légitimité du prince d'un consentement du pape. Une bonne partie des querelles à venir se trouve en germe dans cette mainmise du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel. Louis le Pieux ne sut ni le pressentir, ni l'éviter.

Il ne sut pas davantage exercer vigoureusement les droits de patronage et d'intervention dans les affaires romaines que lui conférait son titre d'empereur et son protectorat sur Rome. L'éducation ecclésiastique, et au IXe siècle qui dit ecclésiastique dit aussi monastique, a souvent une influence très bonne sur la moralité personnelle des individus qui la subissent. Elle ne paraît pas toujours aussi heureuse dans la formation du citoyen et de l'homme public. L'entourage de moines où Louis le Pieux s'était complu dans son gouvernement d'Aquitaine n'était pas propre à affermir son caractère hésitant et à lui donner de la décision dans les affaires. Ni l'empire franc ni l'Église ni même l'État romain ne s'en trouva bien. Le pape Léon, comptant sur la faiblesse de l'empereur, adopta de suite une politique qui fait contraste avec l'humilité de son gouvernement sous Charlemagne. Il se débarrassa de l'opposition à Rome par l'arrestation et l'exécution en masse de ses adversaires ; il ne prit d'ailleurs aucunement l'avis de l'empereur qui fit ouvrir une enquête. Les conclusions n'en furent pas à l'avantage de Léon ; mais Louis se contenta des explications de trois députés envoyés en France pour justifier le pape. Désormais ce ne sont à Rome que complots, émeutes, conspirations, exécutions, troubles. La souveraineté temporelle du pape y apparaît comme une création bizarre au maintien de laquelle concourent trois pouvoirs : le clergé, qui a de droit la part principale dans l'élection du pape et qui a hérité de l'ancien sénat de Rome le service de l'assistance publique, l'entretien des aqueducs, la surveillance de l'alimentation ; la noblesse, état-major de l'aristocratie locale, qui détient la force et dispute au clergé l'influence et la richesse ; enfin l'empereur qui, lorsqu'il est fort, contraint les deux aristocraties cléricale et militaire à vivre sur le pied de paix, et assure la domination de l'un des deux partis tout en garantissant l'autre d'une répression trop féroce ; lorsqu'il est faible ou trop occupé ailleurs, les deux influences rivales reprennent ouvertement la lutte, avec des alternatives de succès et de revers. Quand à ces trois influences il s'en ajoutera une quatrième, au XIIe siècle, par la fondation d'une Commune représentant la démocratie romaine, aucun gouvernement régulier ne pourra plus fonctionner à Rome, et l'on verra les papes résider à Viterbe, à Pérouse, à Assise, à Avignon, en attendant le moment où ils pourront rentrer à Rome et y vivre comme les podestats à Padoue, à Milan, comme les Médicis à Florence, et y régner, trop souvent, hélas! par les mêmes moyens. Faute d'avoir bien établi par quelques considérations générales la situation respective des partis et des influences à Rome, l'exposition de M. Hauck est un peu obscure au début et se perd trop vite dans le détail particulier des faits.

La constitution de Lothaire, imposée en 824 au pape et aux Romains et jurée par eux, semble à M. Hauck être surtout une revanche de l'empereur contre le mauvais vouloir témoigné à l'égard du suzerain franc dans l'élection d'Eugène, remplaçant du pape Pascal. Mais s'il est peut-être vrai qu'Eugène ait appartenu, comme son prédécesseur, au parti des nobles, il est sûrement inexact que son élection ait marqué une victoire remportée sur le parti de l'influence franque. Lothaire séjournait à Rome au moment de la mort de Pascal ; en présence des deux candidats proclamés et de la division des Romains qui se battaient autour du cercueil du pape défunt, il n'eût pas manqué d'écarter une candidature nettement antifranque. La vérité est autre. Les luttes dont Rome était le théâtre depuis dix ans que l'influence franque avait cessé de peser d'un poids aussi lourd sur la marche des affaires, le mauvais gouvernement de Léon III, les cruautés de Pascal avaient rendu tout à fait nécessaire une liquidation du passé gouvernemental de Léon et de Pascal, une limitation plus nette des pouvoirs du souverain pontife, une définition plus précise des droits de l'empereur et la permanence à Rome d'un *missus* impérial. C'est l'objet de la constitution de Lothaire, dont les lecteurs de la *Revue d'hist. et de litt. relig.* trouveront l'analyse en se rapportant à l'année 1896, p. 304-306.

M. Hauck est si dominé par sa théorie de l'omnipotence impériale dans l'Église, dite nationale, sous Charlemagne, et de la déchéance continue du pouvoir de l'empereur dans la période de dissolution de l'Église nationale, qu'il n'a pas aperçu l'importance d'une clause de la constitution de 824 concernant l'élection pontificale et le serment que doit prêter l'élu devant le missus impérial avant d'être consacré. Pour M. Hauck, cette disposition n'est que l'enregistrement d'un droit préexistant, possédé par l'empereur, tandis qu'au contraire elle crée une extension considérable des droits impériaux et une véritable réforme de la législation en la matière. L'erreur commise sur ce point par M. Hauck vient en partie d'une tendance à considérer comme consacrant un droit définitivement acquis le simple fait pour l'empereur d'avoir exercé en passant une influence réelle, voire même décisive sur une élection pontificale. Que des faits pareils constituent des précédents dont peuvent se réclamer plus tard des souverains entreprenants et désireux de créer un droit, cela s'est vu trop souvent pour être contesté, mais il faudrait pour créer le droit, en dehors de tout acte législatif régulier, une suite de faits assez longue pour qu'ils soient passés en coutume. Aux environs de 825, rien de pareil n'existait. Il y avait une législation qui réglait l'élection du pape ; c'était celle du concile de 769, réunie par Étienne III pour parer aux troubles occasionnés dans Rome par les élections, et notamment par la sienne. Ce concile réserva le choix du pape au clergé romain, à l'exclusion de la noblesse laïque. Il n'est fait aucune mention d'une ratification à demander soit aux souverains byzantins qui ont disparu de l'horizon politique romain, soit aux souverains francs qui y brillent

déjà de tout leur éclat. Les papes se sont scrupuleusement conformés aux indications du concile. En écrivant aux princes francs, ils leur notifient leur élection, leur demandent leur appui, mais ne réclament aucune ratification du choix des Romains. Il ne rentrait peut-être pas dans le sujet de M. Hauck, qui écrit une histoire de l'Église d'Allemagne, d'exposer ce qui concerne le concile de 769; mais faute d'avoir tenu compte des actes de ce concile et de ses décisions, il a faussé le récit des relations des papes avec les empereurs jusqu'à la constitution de Lothaire. Il a méconnu ce fait que le rétablissement de l'empire n'a rien changé au mode d'élection des papes. Léon III, en 795, n'a pas demandé de ratifier son élection à Charles, roi des Francs et protecteur du Saint-Siège; Étienne IV ne l'a pas demandé davantage en 816 à Louis le Pieux, empereur et protecteur de Rome.

Il est vrai qu'on allègue des textes parlant d'une députation d'Étienne IV vers la cour franque. C'est d'abord Eginhard, disant : *Qui* (*legati*) *quasi pro sua consecratione imperatori suggererent.* Les historiens qui cherchent dans ce texte la mention d'une excuse du pape auprès de l'empereur pour n'avoir pas attendu la ratification impériale et pour avoir fait procéder de suite à son couronnement ne s'entendent pas entre eux sur le sens et sur la portée du mot *suggerere.* Simson est d'un avis, Hinschius d'un autre et M. Hauck d'un troisième. Et, en effet, ainsi entendu le texte est très obscur. Il devient très clair si on l'applique non pas au couronnement du pape, mais au couronnement de l'empereur lui-même. On comprend l'intérêt d'Étienne à sacrer l'empereur afin que les princes ne prissent pas l'habitude de se passer à leur avènement des services et des onctions du pape. Ce n'est donc pas une apologie, mais bien une négociation que les députés du pape vont entamer à la cour franque ; ils manœuvrèrent si bien que dans le courant de l'année 816 Etienne IV couronna l'empereur et l'impératrice à Reims. Le témoignage d'Éginhard écarté, quel fond peut-on faire sur les mots de la *Vita Ludovici* : *Quae* (*legatio*) *super ordinatione eius satisfaceret* ? N'était-il pas très naturel que les députés qui allaient demander au prince le renouvellement de l'alliance franque lui donnassent des explications sur les circonstances de son avènement ? Et s'il fallait y voir absolument l'indice d'une prétendue justification, ne faudrait-il pas dire que la question de la ratification impériale avait pris par le fait de la constitution de Lothaire et bien avant la rédaction de la vie de Louis le Pieux une importance si grande que l'auteur a pu juger de la mission des députés à un point de vue que n'était pas du tout le même au temps de l'événement qu'il raconte? Il y a donc eu changement, sous Louis le Pieux, de la législation en vigueur pour l'élection des papes. Désormais les empereurs auront un point d'appui pour revendiquer le droit de vérifier l'élection et de la ratifier avant la consécration de l'élu. Ce qui manque en clarté et en précision dans la constitution de Lothaire est suffisamment suppléé par le récit des élections suivantes pour faire même soupçonner la publication sur

ce sujet d'un acte constitutionnel différent de l'acte de Lothaire. On voit que si M. Hauck a raison de dire que le pouvoir impérial va déclinant vis-à-vis de la papauté dans le cours du IXe siècle, ce déclin n'a pas été sans arrêt ni sans retour offensif. Au surplus pour les élections pontificales de cette époque, on peut consulter soit les notes et les commentaires de M. Duchesne sur les biographies du *Liber Pontificalis*, soit un article paru dans la *Revue historique* en 1883 et tiré à part : Ch. Bayet, *les élections pontificales sous les Carolingiens aux VIIIe et IXe siècles* (757-885). Paris, 1883. Il ne semble pas que M. Hauck ait connu ce travail.

La faiblesse de Louis le Pieux, ses querelles avec ses enfants favorisèrent non seulement l'affranchissement de la papauté, mais les velléités d'indépendance de l'épiscopat franc, et l'on sait assez que les circonstances furent mises à profit pour travailler à l'émancipation de l'Église. C'est le but du faussaire ou des faussaires qui ont travaillé à la fabrication des capitulaires d'Angilram, de ceux de la collection de Mayence et des décrétales pseudo-isidoriennes. Dans une brève analyse, M. Hanck met en regard les prétentions des auteurs et les décisions du synode épiscopal tenu à Aix-la-Chapelle en 836 ; il fait ainsi mieux saisir le progrès, l'extension donnée en si peu de temps aux revendications cléricales par le parti ultramontain de l'épiscopat franc. Les travaux de M. Paul Fournier sur les fausses décrétales ne sont pas mentionnés à la bibliographie.

Le long et important chapitre des relations de l'empire avec la papauté se termine par l'histoire de Nicolas Ier, l'homme qui sait exactement ce qu'il veut et qui ne se laisse détourner de son but ni par l'ivresse du succès ni par les résistances ou les revers. M. Hauck se plaît aux portraits. Il les trace avec une remarquable sûreté de pinceau. Nicolas Ier lui est une belle matière et il n'a garde de la négliger. Les empereurs, y compris Louis le Pieux, n'avaient pas discerné les conséquences profondes et à grande portée du sacre reçu des mains du pape. Ils apprennent à les connaître de la bouche de Nicolas. Les occasions servent à souhait les hommes capables d'en profiter. La déposition de Rothadius, évêque de Soissons, la conduite indigne de Lothaire II à l'égard de sa femme permirent au pape de faire valoir en des causes excellentes toute l'étendue de son pouvoir. Pourquoi M. Hauck commet-il envers ce pape, vrai précurseur de Grégoire VII, l'injustice d'accuser la pureté de ses motifs dans l'affaire du divorce de Lothaire. Il n'y a aucune opposition à établir entre la conduite du pape envers Lothaire et son attitude à l'égard de Baudouin de Flandre. Le premier avait renvoyé sa femme au mépris des principes du mariage chrétien ; il devait, par les peines ecclésiastiques les plus graves, être condamné à la reprendre et à se séparer de sa concubine. Baudouin avait enlevé la fille de Charles le Chauve. Action digne de blâme, et le pape le blâme en effet; mais il pouvait sans rien sacrifier des principes religieux, s'entremettre auprès du roi outragé pour lui faire agréer réparation convenable.

M. Hauck arrête l'exposé des relations entre l'empire et la papauté à la mort de Nicolas Ier. « Dans les premières dizaines d'années qui « suivent il ne s'ouvre pas de perspectives nouvelles. On remarque « seulement l'alternance qui se produit d'ordinaire quand un grand « but a été touché dès le premier effort. La vague qui s'est élevée si « haut retombe » et se dissout. M. Hauck aurait cependant pu mentionner, à propos de Jean VIII qu'il nomme dans ce dernier paragraphe, la translation de la couronne impériale qu'il attribue de son autorité privée à Charles le Chauve comme si le pape disposait en maître de l'empire.

Rectifications de détails : à la page 443, il est question d'un certain Barnard d'Ambaurnai, l'*erratum* donne la lecture Ambournai ; ne serait-ce pas *Ambronay* qu'il conviendrait de lire ? — page 479 et page 519, Drogon, évêque de Metz, préside une assemblée d'évêques à Juditz près de Thionville. Entendez par Juditz le village actuel de Yütz, près Thionville, que les Allemands écrivent maintenant Jeutz.

Pour le temps de Louis le Pieux et de ses successeurs, M. Hauck n'a point à écrire comme pour le temps de Charlemagne un chapitre sur la législation et la politique religieuses à l'intérieur de l'empire. On vit sur les lois rendues par le grand Charles, sur ses traditions gouvernementales, notamment pour ce qui concerne la nomination ou l'élection des évêques. En revanche, les institutions monastiques sont bien plus favorisées par Louis que par Charles ; et par suite c'est autour du *monachisme* (chap. II) que se groupent toutes les observations particulières de l'auteur sur le gouvernement et la législation ecclésiastique de Louis le Pieux. Un tableau d'ensemble des fondations faites ou permises par Charlemage témoigne du peu de goût de ce prince pour les moines en général et de son désir de les plier à quelque service public d'intérêt général, comme la culture des lettres, l'enseignement dans les écoles, la prédication dans les missions. Autres sont les manières de voir de Louis le Pieux, autre sa politique à l'égard des monastères. Il aime les moines pour eux-mêmes, pour leur idéal de vie purement ascétique, et il donne les mains à toutes les réformes capables de rétablir la règle bénédictine dans sa ferveur. Le moine selon son cœur n'est plus tant un Alcuin qu'un Benoît d'Aniane dont les débuts dans la vie monastique à Saint-Seine près Dijon, le retour en Aquitaine, la fondation d'Aniane et les premières tentatives de réforme remontent au temps de Charlemagne. Mais c'est sous Louis le Pieux que Benoît donne toute sa mesure. Appelé dans le nord de l'empire par le prince, il érige le monastère d'Inden ou Cornelimunster près d'Aix-la-Chapelle, il inspire les décrets du synode réformateur d'Aix-la-Chapelle de 817 et en surveille l'exécution. D'opposition directe aux vœux de Charlemagne, aux efforts d'un Alcuin et d'autres savants il n'y en a pas ; Alcuin et Théodulfe, du vivant de Charlemagne, avaient introduit des disciples de Benoît d'Aniane dans leurs cloîtres de Cormari et de Saint-Mesmin ; mais le silence gardé sur les études théologiques,

la recommandation du travail silencieux, la prescription du travail manuel, la défense de faire l'école à l'intérieur du cloître à d'autres élèves qu'aux enfants offerts au monastère, les restrictions apportées aux exceptions possibles et aux dispenses de la règle, étaient autant de mesures qui minaient sourdement l'œuvre de Charlemagne et tendaient à faire prévaloir le simple exercice des vertus ascétiques dans la vie ordinaire des moines. De toutes les mesures décrétées sous l'inspiration de Benoît, les meilleures, les plus importantes pour une réforme durable ne furent que partiellement exécutées : ni Louis ni ses successeurs ne purent se résigner à laisser aux moines le libre choix de leurs abbés et à se désintéresser de l'emploi des revenus monastiques ; les moins heureuses, celles qui favorisaient la désertion de l'étude, l'abandon de l'antique littérature n'eurent que trop d'influence. La preuve en est dans le ralentissement du mouvement littéraire et scientifique après la mort de Charlemagne, objet du chapitre troisième.

Rectification de détail : page 521, note 3, Salona, prieuré de Saint-Denis, n'est pas Saint-Privat près Metz, mais bien Salone, près Château-Salins.

Les contemporains, comme Loup, abbé de Ferrières, ont très bien vu que les études et le niveau intellectuel allaient en s'abaissant depuis la mort de Charlemagne. Il est vrai que l'impulsion donnée par Charles eut des effets excellents bien longtemps après la mort du prince. C'est à elle que l'on doit le maintien d'une vie intellectuelle encore très remarquable à travers tout le IXe siècle, en dépit des troubles et des guerres civiles. M. Hauck reconnaît que cette vie est plus intense dans la partie occidentale de l'empire, où écrit Hincmar, où s'agitent autour de Gottschalk et de Paschase Radbert les disputes sur la prédestination et sur l'eucharistie ; mais il s'interdit de pénétrer sur ce domaine qui n'est pas le sien. Même en Germanie, pays plus récemment conquis sur la barbarie, le nombre des écrivains et des œuvres n'est guère moindre que sous Charlemagne ; mais, premièrement, les écoles deviennent de moins en moins nombreuses et attirent une plus faible clientèle qu'autrefois ; secondement, la culture donnée dans les écoles devient plus spécialement théologique ; troisièmement, elle est exclusivement donnée au clergé. Les écoles un peu influentes se comptent : celle de Fulda brille au premier rang, grâce à la direction d'Eigil, grand bâtisseur d'églises, écrivain exercé comme le montre sa biographie de Sturm, du fondateur de l'abbaye. Théologien de marque, esprit cultivé, il s'empressa de mettre à la tête de l'école monastique Hraban Maur, futur abbé de Fulda et futur archevêque de Mayence. Auprès d'Eigil, autour de Hraban Maur, à une place un peu plus effacée, on distingue encore Samuel, un ancien écolier de Tours, et le moine Candidus qui sera le biographe d'Eigil. Après Hraban Maur, le moine Rodolphe empêche la réputation de l'école de subir une trop rude éclipse. Comme Fulda s'enorgueillit de Hraban Maur, l'abbaye de Reichenau se fait gloire de Walahfrid Strabon, autour duquel gra-

vitent les astres de deuxième et troisième grandeur, les moines Regimbert, Grimald, Tatto et Wettin.

Sous Louis le Germanique, c'est le monastère de Saint-Gall qui l'emporte en réputation de science. La bibliothèque de Saint-Gall était l'une des plus belles de l'époque. Vers la fin du IXe siècle, elle ne s'accroît plus de manuscrits des ouvrages classiques. A l'école de Saint-Gall fleurissent non seulement des maîtres ayant une culture et des méthodes analogues à celle de Hraban Maur de Fulda, mais aussi des Celtes comme ce Möngal, neveu d'un évêque écossais, qui s'arrêta un jour au monastère pour y vénérer les reliques de son illustre compatriote et y resta pour instruire les jeunes gens de l'école intérieure. Ses disciples et ceux de l'allemand Iso devinrent plus tard les gloires de Saint-Gall : Radbert, Notker le Bègue et Salomon III, évêque de Constance. Cependant l'activité littéraire de ces personnages n'est plus comparable à celle des Alcuin ou même des Hraban Maur. L'élan donné par Charlemagne se perd tous les jours davantage.

Plus au nord, Freising avait une école très active. La Saxe elle-même compta des asiles pour les lettres. Au monastère de Korvey parmi les maîtres qui enseignent la jeunesse on compte Anschaire, formé à Corbie par les soins d'Adalhard et de Wala et que nous retrouverons dans les glorieuses missions du nord.

La littérature allemande témoigne du soin pieux avec lequel la langue vulgaire était cultivée dans ces écoles en même temps que la langue latine.

Après cette revue des écoles monastiques, M. Hauck s'applique à caractériser les principaux théologiens de l'époque. La place d'honneur au centre de la galerie revient à Hraban Maur, dont le portrait en pied fait pendant à celui d'Alcuin dans la période précédente. Le parallèle de ces deux hommes, qui sont représentatifs de deux générations, se résume en quelques traits. L'horizon de Hraban Maur est plus étendu que celui d'Alcuin, le cercle de ses études embrasse plus d'objets; son savoir est plus encyclopédique. Mais le désir des recherches originales est moindre, la curiosité de l'esprit diminue. Le public de lecteurs s'est restreint. Du temps d'Alcuin, on se demandait si la culture intellectuelle et la formation littéraire ne s'étendraient pas à toute la partie de la société la plus riche, la plus influente. Du temps de Hraban Maur, le sort en est jeté; le clergé seul s'occupe encore des choses de l'esprit, et juste assez pour ne point laisser tout à fait dépérir les trésors de l'antiquité et les traditions du savoir.

Signalons p. 597 une note consacrée à Haimo, évêque de Halberstadt, qui a laissé une réputation d'historien et surtout d'exégète. M. Hauck nie l'attribution à ce personnage des commentaires imprimés dans Migne 116-118. L'auteur de ces écrits connaît la maison des Crescentii à Rome, la fameuse Casa di Rienzi laquelle a été construite au commencement du XIe siècle. Or, au XIe siècle, en 1091, un certain moine Haimo a succédé à Guillaume dans la charge d'abbé du monastère de Hirschau.

Et comme le petit écrit *de variet. libr.* est dédié « au vénérable Père Guillaume », il paraît assez juste de reconnaître l'auteur dans cet humble homonyme de l'évêque d'Halberstadt. D'ailleurs plusieurs passages trahissent la plume et les opinions d'un homme qui assiste à de terribles conflits entre l'empire et la papauté : *quod (imperium romanum) quasi ferratis unguibusque carnes sanctorum laceravit.* Voilà des termes bien gros pour un contemporain de Louis le Pieux.

En même temps que le volume de M. Hauck, paraissait un mémoire de M. Oscar Richter sur Brunnus Candidus, moine de Fulda, et biographe d'Eigil. Ce mémoire est dans le *Programm des städtischen Realgymnasiums zu Leipzig für das Schuljahr von Ostern 1889 bis Ostern 1890*, Leipzig 1890.

Les missions (chap. IV) entreprises au nord et à l'est de l'empire, dans cette période, offrent un caractère tout nouveau. Sous Charlemagne on avait conquis les peuples et on les avait assujettis avant de les convertir. On procède de façon inverse sous Louis le Pieux et sous ses successeurs. On essaye de convertir les peuples voisins et d'assurer par cette conversion au christianisme la tranquillité de l'empire. Ebon, archevêque de Reims, fut désigné en 822 comme légat du pape dans le nord et chargé par l'empereur de commencer les opérations. En 826, on n'avait encore rien obtenu de sérieux des Danois lorsque Anschaire, venu de Corbie à Korvey, partit avec un compagnon, Autbert, pour le Danemark. Son échec en ce pays ne l'empêcha de passer en Suède où il fonda une mission qui reçut pour chef l'évêque Gauzbert. En ce qui concerne l'Allemagne, Louis le Pieux poursuivit l'organisation de l'Église en Saxe par la création de l'évêché de Hildesheim et d'Osnabrück. Ensuite il divisa en deux parties le territoire au nord de l'Elbe qu'il attribua respectivement aux diocèses de Brême et de Verden. Puis il les réunit de nouveau pour en constituer à Anschaire le diocèse de Hambourg duquel dépendirent toutes les missions du nord. Hambourg ayant été détruit par les Danois en 845, Anschaire devint simultanément archevêque de Brême et de Hambourg (847). Le siège de Hambourg n'existait que nominalement comme un gage d'avenir pour toutes les missions du nord, chez les Danois, les Suédois et pour les missions de l'est chez les Slaves ; les Sorbes, les Wilzes et les Abodrites reconnaissaient la suzeraineté franque, mais ils n'en sentaient pas assez le poids pour se ranger volontiers à la religion des missionnaires. Vers la fin du siècle, Normands et Slaves, loin de se convertir, fondent sur la Saxe et y mettent en danger le christianisme.

Les choses paraissaient en meilleur état dans le sud-est où les missionnaires bavarois faisaient merveille. Leur rayon d'influence s'étendit dans le courant du IXe siècle d'abord en Pannonie parmi les Slaves de la Moravie alors très considérable, puis parmi les Tchèques et jusque chez les Bulgares. Les Bulgares leur échappèrent ; les envoyés de Nicolas Ier avaient pris les devants. Les Tchèques avaient reçu le

christianisme de mauvaise grâce et il semble que la mission allemande après quelques succès passagers ait dû céder devant l'hostilité des populations. Le christianisme dut leur être apporté par un peuple de même famille, les Moraves. C'est parmi ces derniers que les missionnaires allemands eurent le plus de succès. Ils travaillèrent avec des missionnaires italiens et grecs ; mais leur influence d'abord prédominante fut continuellement réduite à partir de l'année 855. Les princes moraves très soucieux de leur indépendance finirent par secouer le joug allemand sans bannir le christianisme. Ils appelèrent les prêtres grecs, dont les plus connus sont les saints Cyrille et Méthode. Avec le concours de Rome, ils firent de cette mission une église nationale slave. Leur entreprise heurtait les droits acquis de l'église de Salzbourg sur une principauté slave, érigée avec le concours politique et religieux des Bavarois au profit de Privina et de son fils Chozel près du lac Balaton et incorporée à la province ecclésiastique de Salzbourg. En 870, de violentes explications furent échangées entre Méthode et les prélats bavarois dans un synode. Il fallut l'intervention de Jean VIII pour faire rétablir Méthode dans ses fonctions en Pannonie. Quelques services que les Bavarois eussent rendu à la principauté et à Chozel, son souverain, ils n'étaient pas de taille à défendre les convertis contre la séduction d'une liturgie slave. En dépit de quelques tentatives nouvelles, sur la fin du siècle, leurs prêtres ne recouvrèrent jamais leur influence dans ce pays. D'ailleurs les Hongrois ne tardèrent pas à envahir la Moravie dans les premières années du xe siècle et l'église d'Allemagne se trouva ramenée par la force des choses à ses anciennes limites.

Page 648, c'est Jean IX et non Jean VIII qui occupe le trône pontifical en l'an 900.

Dans un dernier chapitre, M. Hauck jette un regard sur l'état religieux de la population à la fin du ixe siècle. La foi est universelle, profonde, naïve ; la religion est partout pratiquée, la prédication écoutée, les sacrements fréquentés. La superstition aussi est florissante, la croyance à la vertu cabalistique de signes mystérieux et à la puissance magique de prières anciennes et mal comprises très répandue. Le culte des reliques est en grand honneur. On se bat pour avoir les corps saints et on commet sans scrupule les pieux larcins. Une longue analyse du *Heliand* écrit par un clerc saxon, et du *Christ* dû à la plume d'Osfrid de Wissembourg révèle la conception populaire de la personne divine de Jésus-Christ au ixe siècle.

A la fin du volume se trouve une précieuse liste des évêques des différents diocèses d'Allemagne et l'indication des monastères existant dans chaque diocèse. Le monastère de Saint-Vanne au diocèse de Verdun est omis [1].

Paris. HIPPOLYTE M. HEMMER.

1. Une faute d'impression non relevée à l'erratum pourrait arrêter un lecteur peu familiarisé avec la langue allemande. Page 330, ligne 9, lire *Aufschluss* et non *Aufschuss*.

CHRONIQUE BIBLIQUE

I. Histoire de la littérature biblique. — 1. Le discours du Dr B. Duhm sur l'origine de l'Ancien Testament (*Die Entstehung des Alten Testaments*, Fribourg e. B., Mohr, 1897, in-8, 31 pages) résume de façon très claire et très instructive les conclusions de la critique, une critique très savante, mais passablement absolue et hardie, touchant la composition des livres de la Bible hébraïque et l'histoire de leur collection. D'après M. Duhm, la compilation de l'ancienne histoire sainte, complétée par le Deutéronome, avec le Code sacerdotal ne se serait faite que pour répondre au désir témoigné par Ptolémée Philadelphe de posséder la Loi des Juifs. Il est impossible, on le voit, d'assigner une date plus basse à la rédaction définitive du Pentateuque. Mais l'hypothèse est-elle bien nécessaire et bien concluante ? Pour être traduit en grec, le Pentateuque dut exister en hébreu, mais il ne s'ensuit pas qu'il ait été compilé pour cela. Pourquoi les scribes et les chefs religieux de la communauté juive n'auraient-ils pas senti eux-mêmes, avant toute sollicitation étrangère, le besoin d'unifier leurs collections législatives ? Conçoit-on même que l'on ait pu garder longtemps les deux corps de lois sans les réunir ? Cette première hypothèse induit le savant critique à en risquer d'autres : fixation du recueil des premiers prophètes (Josué, Juges, Samuel, Rois) après celle du Pentateuque ; collection des derniers prophètes (Isaïe, Jérémie, Ézéchiel et les Douze) rapportée aux temps machabéens, et même au premier siècle avant l'ère chrétienne. Ici on rencontre un obstacle sérieux : l'auteur de l'Ecclésiastique, écrivant au plus tard vers l'an 180 avant Jésus-Christ, connaît les livres d'Isaïe, de Jérémie, d'Ézéchiel, le recueil des Douze, et son petit-fils et traducteur, vers l'an 130, connaît les mêmes livres en version greque. Pour les trois grands prophètes on pourrait, à la rigueur, soutenir que l'auteur de l'Ecclésiastique a connu séparés les livres qui portent leurs noms ; mais il a connu les Douze en collection, et le passage qui les concerne vient de se retrouver en hébreu. La présence de Daniel parmi les Hagiographes devient d'autant moins explicable que M. Duhm croit à l'insertion d'apocalypses machabéennes dans le recueil des prophètes.

2. On trouve une critique moins originale peut-être, mais plus sûre et plus modérée, dans l'introduction à l'Ancien Testament de M. Driver, qui en est à sa sixième édition (*An introduction to the Literature of the Old Testament*. Edimbourg, Clark, 1897 ; in-8, xxii-xi-577 pages. Cf. *Revue*, I, 554). Cette édition a été revue tout entière et augmentée.

Dans la préface, le savant auteur constate les progrès que la critique biblique a réalisés depuis quelques années en Angleterre, en Amérique, en France. L'Écosse, qui chassait il y a vingt ans le prof. Robertson Smith, se fait honneur maintenant de défendre son enseignement. Le trait caractéristique du mouvement signalé par M. Driver consiste dans l'union d'une critique libre avec la plus sincère fidélité aux croyances chrétiennes. Il n'est pas possible, observe-t-il, que des savants sortis de milieux si divers, qui ont abordé l'étude de l'Écriture avec une formation théologique et scientifique si différente, s'accordent sur une illusion : beaucoup d'opinions critiques sont incertaines, mais on commence à discerner un bloc de conclusions solides, qui reposent sur des faits. Pour ceux qui en douteraient M. Driver ajoute en note : « Il faut voir combien inexacte et vague est la connaissance de la critique chez ceux qui veulent y contredire, et combien largement ses plus récents adversaires semblent compter sur la rhétorique du mépris et de l'invective. Il est difficile de comprendre quelle force de telles armes peuvent être censées posséder. Jamais un sérieux succès n'a été obtenu par ce moyen, et le cas présent ne fera pas exception à la règle. » Ce sont des théologiens anglicans qui sont visés dans cette note. C'est encore un savant anglais qui a invoqué dernièrement le témoignage des découvertes modernes contre les conclusions de la critique : « Il y a, lui répond M. Driver, un genre de criticisme historique qui me semble déraisonnable et exagéré, mais l'idée que les monuments fournissent une réfutation de la critique dans son ensemble (*of the general critical position*) est une pure illusion. » Et M. Driver dit plaisamment que les monuments ne l'ont jusqu'à présent contraint à abandonner qu'une seule des opinions formulées dans sa première édition, mais une opinion conservatrice, l'idée qu'il y avait eu un roi de Babylone appelé Darius le Mède. Dans le corps du livre, on s'aperçoit que l'analyse des écrits bibliques a été mise au courant des plus récents travaux. Il est difficile de concevoir une introduction plus complète, plus solide, plus claire, à l'étude des différentes parties de l'Ancien Testament.

A propos de I Rois, VIII, 12-13, la restitution de Wellhausen et de Cheyne est citée comme étant en rapport exact avec le grec, plus complet que l'hébreu traditionnel dans ce passage. Or le texte que supposent les Septante devait être ainsi conçu :

השמש הודיע בשמים יהוה
אמר לשכן מערפל
בנה בניתי בית זבל לך
מכון לשבת בחדשים

Le dernier mot est capital. La formule ἐπὶ καινότητος ne peut correspondre à l'hébreu עולמים que l'interprète aurait traduit sans peine au sens d'éternité; supposé qu'il l'eût entendu au sens de *jeunesse*, il ne l'aurait pas traduit par *nouveauté*. Il a lu certainement un dérivé de חדש

et il a mis, sans comprendre, le mot grec καινότης à la place du mot hébreu. Cela n'empêche pas la strophe hébraïque d'avoir un sens excellent :

Iahvé a marqué sa place au soleil dans les cieux,
Il lui a dit de prendre gîte (hors) des ténèbres :
« Je t'ai bâti une maison pour que tu y habites,
Un séjour pour y demeurer dans les *mois* ».

Dans ce fragment du *Iasar*, il n'est pas question du temple ni du séjour que Iahvé y fera, mais du soleil et du séjour que Iahvé lui a préparé dans les mansions zodiacales. Le couplet offre des analogies frappantes avec le récit babylonien de la création. Pourquoi l'a-t-on rapporté dans le contexte où on le lit maintenant ? Est-ce pour s'être mépris sur la signification du dernier distique ? Est-ce parce que, dans le reste du morceau, il était question du temple ? La suppression du premier vers dans l'hébreu pourrait bien venir de ce qu'on a voulu rendre l'adaptation plus claire.

II. Critique textuelle. — 1. Les éditeurs de la *Realencyclopedie für protestantische Theologie und Kirche* (voir *Revue*, I, 550) ont publié à part l'important article concernant le texte et les versions de la Bible (*Urtext und Uebersetzungen der Bibel*. Leipzig, Hinrichs, 1897 ; in-8, 240 pages). Cet article forme un traité complet, une histoire du texte et des versions de l'Écriture, rédigée par des hommes compétents et tenue au courant des derniers travaux sur le sujet. L'ensemble ne manque pas d'unité, quoique la besogne ait été partagée entre plusieurs savants. On peut trouver néanmoins que le paragraphe consacré par M. Buhl au texte hébreu de l'Ancien Testament, très nourri d'ailleurs et très exact en ce qu'il contient, est moins complet que celui où M. O. von Gebhardt traite du texte grec du Nouveau Testament. M. Buhl ne nous dit pas où en est actuellement la critique du texte hébreu ni quelle est sa méthode, tandis que l'on apprend de M. O. von Gebhard ce que la critique a déjà fait pour le texte du Nouveau Testament grec, et comment elle procède. Les paragraphes concernant les versions grecques, latines, syriaques, etc., composés ou revus par M. Nestle, méritent une mention spéciale, tant pour la clarté de l'exposition que pour la richesse des indications bibliographiques ; de même, l'étude de M. S. Berger sur les traductions en langues romanes. Remarquons toutefois que le savant auteur, en signalant la pénurie de traductions françaises publiées par des catholiques, et la façon dont les Évangiles de H. Lasserre ont été appréciés à Rome, paraît ignorer l'existence de travaux qui ne sont peut-être pas d'un mérite transcendant, mais qui tiennent leur place dans les bibliothèques ecclésiastiques et sont même lus des pieux fidèles (traductions de Glaire, Vigouroux, Fillion, Crampon). Il ne faut pas nous faire plus pauvres que nous ne sommes, et il aurait suffi de constater que nous n'avons pas encore de traduction com-

plète de l'Ancien Testament d'après les textes originaux. Ajouter qu'une telle traduction courrait le risque d'être d'autant plus mal accueillie qu'elle aurait plus de valeur critique serait un jugement tout à fait téméraire, que n'autorise pas l'exemple allégué par M. Berger.

2. Une dissertation très remarquable sur le Daniel des Septante a été publiée par M. Bludau dans le recueil des *Biblische Studien* (*Die alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel*. Fribourg e. B., Herder, 1897, in-8, XII-218 pages. Voir *Revue*, I, 293). L'auteur avait déjà publié, en 1891, une courte étude sur l'ancienne version grecque de Daniel. Il a repris et développé son travail, qui se trouve maintenant aussi complet qu'on peut le souhaiter, et dont les conclusions sont très remarquables. De l'examen des emprunts et citations dans l'ancienne littérature chrétienne, à commencer par l'Épitre aux Hébreux et l'Apocalypse, il semble résulter qu'il y avait en circulation, dès le Ier siècle de notre ère, deux versions grecques de Daniel : l'une, sans doute la plus ancienne, à laquelle reste attaché le nom des Septante, et l'autre qui paraît avoir été de près apparentée à la version de Théodotien. Cette dernière est, comme on sait, beaucoup plus conforme au texte hébreu traditionnel que celle des Septante, bien qu'elle contienne aussi les morceaux deutérocanoniques. L'Église, en s'appropriant le Daniel de Théodotien, n'aurait pas emprunté un texte nouveau pour elle, mais une édition quelque peu retouchée d'une œuvre qui avait déjà cours parmi les Juifs hellénistes et les chrétiens. M. Bludau n'hésite pas à dire que ce texte fut préféré à l'ancien parce qu'il comportait une interprétation messanique de la prophétie des semaines (*Dan.* IX, 24-27). L'ancien interprète mérite-t-il la mauvaise réputation qu'il a gardée jusqu'à nos jours, et faut-il voir dans sa traduction la partie la moins recommandable de la Bible des Septante? Le rapport du grec à l'hébreu n'est pas le même dans toutes les parties du livre. Les différences ne sont pas très considérables dans les chapitres I-III, VII-XII; et ces différences ne sont pas toutes imputables au traducteur, car certaines leçons supposées par le grec peuvent être préférées à celles que recommande la Massore; d'autres, moins bonnes, viennent des copistes hébreux, l'interprète n'ayant fait que traduire un texte altéré avant lui; il n'en reste pas moins que la traduction est assez arbitraire en quelques passages, notamment dans la prophétie des semaines, où les chiffres paraissent avoir été changés avec intention. La liberté du procédé peut nous sembler excessive : M. Bludau l'excuse en disant que l'interprète était encore sous le coup des succès remportés par les Machabées. On pourrait observer aussi que, s'il a changé les chiffres, il n'a pas changé le sens général de la prophétie. Un examen attentif des chapitres IV-VI, où le grec diffère beaucoup du texte massorétique, induit M. Bludau à supposer que les différences principales pourraient remonter à l'original araméen. L'hypothèse de Nestle et de Lagarde, qui pensent que la charmante histoire des pages de Darius, interpolée dans le IIIe livre d'Esdras (III-IV) a eu d'abord sa place après *Dan.* VI, 1, est écartée

comme n'ayant aucun fondement solide. Il suffit pourtant de substituer le nom de Daniel au nom de Zorobabel qui a chance d'avoir été introduit dans Esdras par l'interpolateur, pour que le morceau s'adapte merveilleusement au récit de Daniel. Le conte des trois pages n'est pas du tout à sa place dans Esdras. C'est le nom de Darius qui paraît en avoir occasionné l'insertion. Mais le Darius du conte n'est pas le Darius d'Esdras, et il ressemble tout à fait à Darius le Mède, auprès duquel Daniel occupe la place que le conte assigne à Zorobabel, tandis que les deux pages évincés par Zorobabel dans le conte ont tout l'air d'être les deux officiers qui dénoncent Daniel à Darius dans le livre prophétique. Les ressemblances de style viennent confirmer l'analogie du fond. Lorsqu'on discute sérieusement cette hypothèse, on est bien tenté de l'admettre. Les histoires de Susanne, de Bel et du Dragon auraient existé d'abord en hébreu ou en araméen, indépendamment du livre de Daniel. La différence des recensions (Septante et Théodotien) pourrait s'expliquer aussi par l'existence de deux éditions sémitiques; mais il est difficile de formuler sur ce point une conclusion suffisamment probable. Le traducteur principal du Daniel des Septante paraît avoir eu déjà à sa disposition une version grecque des chapitres III-VI et XIII-XIV. L'existence d'une version particulière pour le premier groupe de chapitres serait un fait très significatif. La conclusion qui ressort clairement de la très savante étude de M. Bludau, conclusion qu'il s'est abstenu de tirer, c'est que l'histoire du texte et même de la composition de Daniel est beaucoup plus embrouillée et compliquée qu'on ne le croit d'ordinaire. La question de l'unité du livre hébreu, résolue dans le sens affirmatif par la majorité des critiques, semble devoir se poser de nouveau et ne pouvoir se trancher définitivement que par de nouvelles recherches auxquelles le travail de M. Bludau fournit un excellent point de départ.

Paris.

(*A suivre*). JACQUES SIMON.

NOTES DE LITTÉRATURE CHRÉTIENNE

I

L'ASTROLOGIE DANS LE *DE ERRORE* DE FIRMICUS

Dans le *De errore profanarum religionum* de Firmicus Maternus, on lit (17, 1, p. 102, 2 sqq. Halm) : « Lumen hoc... Solem dici voluerunt, non quia solus est, ut quidam volunt — quia illic et caelum est et luna et

*alia plurima si*dera quae videmus, ex quibus quae*dam una serie* et cohaerentia perpetua simulque (« semelque » cod.) co*pulata* lucent, alia toto sparsa caelo vagos *cursus suis* metiuntur erroribus —, sed ideo Sol appel*latur*, quia... luceat sidus. » Le ms unique qui nous a conservé cet opuscule, le ms Vat. Palat. 165 (xe s.), est, comme l'on sait, en un état déplorable, et justement au f° 16b où se trouve le passage ci-dessus, « extrema verba priorum septem versuum fere evanuerunt charta pergamena admodum detrita ». Par suite, les parties soulignées du texte doivent être considérées comme incertaines. On n'a pas encore, que je sache, remarqué que Firmicus a emprunté cette définition des étoiles fixes et des planètes à la quatrième des grandes déclamations du Pseudo-Quintilien[1]. Elle présente en effet au ch. 13 (p. 77 Bip.) : « Quid haec fulgentium siderum veneranda facies ? Quod quaedam velut infixa ac cohaerentia perpetua semelque capta sede collucent, alia toto sparsa caelo vagos cursus certis emetiuntur erroribus ? » Il vaudrait la peine de vérifier soigneusement les lignes correspondantes du Vaticanus en prenant ce texte pour base. On peut dès maintenant considérer comme acquis que Firmicus a écrit : « perpetua semelque capta sede », et n'a pas laissé échapper le jeu de mots que j'ai étudié ailleurs : « certis erroribus » (cf. aussi Macrob., *Somn. Scip.*, I, 14, 26 « vagantium stellarum error legitimus » ; Claud. Mam., II, 12, p. 149, 5 sq. Engelbr. « astrorum vagus ratusque circuitus » ; Tertull. *de pall* 2 « siderum distincta confusio »). Ce fait ajoute à l'appréciation de Firmicus un trait qui n'est pas sans intérêt. Encore dans son ouvrage chrétien, il s'est inspiré de la déclamation *mathematicus*, toute imprégnée de croyance aux dogmes de l'astrologie... Ces lignes étaient écrites depuis quelques mois, lorsque j'ai reçu de mon ami Franz Boll, occupé à collationner à Rome les mss de Ptolémée, une communication qui dépasse beaucoup mon attente sur l'état de notre passage dans le Vaticanus. Aidé par le P. Ehrle, qui avait eu l'attention de nettoyer le feuillet plein de colle et rendu peu lisible, Boll a pu lire très nettement : « Ex quibus quedā uelut .nf. x. & coherentia perpetua semelque capta sede .ollucent (ol un peu douteux) : Alia toto sparsa celo vagos cursus certis metiuntur erroribus ». Ce sont là les petits bonheurs de la vie des savants.

Munich.

Carl Weyman.

1. Nous n'avions jusqu'ici pour cette déclamation seulement un testimonium, les scolies bernoises de Lucain.

Le Gérant : M.-A. Desbois.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

L'ESPÉRANCE MESSIANIQUE

D'APRÈS ERNEST RENAN [1].

La religion d'Israël ne fut pas seulement une croyance et un culte, ce fut aussi une espérance. Renan constate que « ce qu'on peut appeler le système prophétique est déjà complet chez Amos. Le *jour de Iahvé*, c'est-à-dire l'apparition de Iahvé en juge suprême, en redresseur de torts, est déjà l'idée fixe d'Israël. Du livre d'Amos à la vision de Patmos, pas un trait ne sera ajouté au tableau [2] ». Israël attendra la fin du monde et l'âge d'or qui doit suivre le jugement de Iahvé. « Ces idées, nous dit-on, étaient un fruit si naturel des principes les plus enracinés d'Israël sur la justice de Dieu et la mortalité essentielle de l'homme, qu'elles devaient éclore dès le moment où Israël arriverait à la réflexion. C'était l'équivalent du système de réparations tardives que d'autres races ont conçu sous la forme de l'immortalité de l'âme [3] ». La dynastie davidique est associée à ces espérances, parce que Amos et Osée, « hommes sagaces », en étaient venus à « l'idée que le culte d'une nation n'est solidement établi que quand il est protégé par la royauté ; ils prennent en pitié Samarie, qui n'a pas su se faire de dynastie durable ;

1. Cet article fait partie d'une étude sur l'*Histoire du peuple d'Israël*, dont notre collaborateur a déjà publié plusieurs morceaux en 1896, dans la *Revue anglo-romaine*, et qui paraîtra prochainement en volume. N. d. l. R.

2. *Histoire du peuple d'Israël*, II, 437.

3. II, 445.

ils arrivent à l'idée que la dynastie de David représentera seule la destinée de la race d'Abraham [1] ». Quant à la conversion des gentils, c'est aussi une idée que Renan voit grandir « d'année en année [2] » dans la prédication d'Isaïe : « le iahvéisme des prophètes du VIIIe siècle ayant la prétention d'être la morale absolue, il était naturel (toujours !) qu'on arrivât à y voir une religion bonne pour tous les hommes, et à concevoir l'espérance que tous les hommes s'y convertiraient [3] ».

Notre critique avait été initié dans sa jeunesse au régime de la théologie scolastique, et il lui en est resté, sans doute malgré lui, une certaine tendance à expliquer toutes les croyances religieuses comme des dogmes précis, appuyés sur des déductions logiques, fondées elles-mêmes sur des principes incontestés. Ainsi les Israélites auraient cru au règne final de la justice sur la terre parce que, Iahvé étant juste et le cours présent de ce monde étant le triomphe de l'injustice, comme la justice de Iahvé ne peut s'exercer qu'ici-bas à l'égard de l'homme mortel, il est inévitable qu'une révolution se produise pour remettre toutes choses dans l'ordre ; et vu que la justice de Iahvé ne serait plus une justice véritable si elle tardait à se manifester, cette manifestation est toujours censée prochaine. Isaïe la concevra comme devant s'achever après le jugement exercé sur Israël et Juda par le moyen de Sargon et de Sennachérib, après le jugement exercé sur l'Assyrie par Iahvé lui-même, dans le règne de paix auquel présidera le roi messianique. Jérémie se persuadera que Dieu, ayant châtié son peuple par Nabuchodonosor, ramènera ses fidèles à Jérusalem après quelque temps de captivité. Ézéchiel décrira même par avance la

1. II, 474.
2. II, 477.
3. II, 476. Ailleurs, III, 31, le prophète juif est dit « héros de l'abstraction et du vrai absolu ».

constitution de la société de saints qu'il voit déjà s'établissant dans la terre d'Israël. Le second Isaïe se figure comme une victoire complète et définitive de Iahvé sur le monde le retour des exilés en Palestine. Daniel ira plus loin encore et marquera en chiffres précis, dans l'avenir le plus rapproché, l'avènement du règne des saints. Paul lui-même, avec la première génération chrétienne, attendra impatiemment le retour du Christ et le jugement dernier. L'Apocalypse les présente comme imminents. N'est-il pas vrai que la notion du règne messianique est restée la même depuis le commencement jusqu'à la fondation de l'Église chrétienne ?

Il est pourtant bien invraisemblable que cette grande et perpétuelle aspiration des prophètes n'ait été fondée que sur un ou deux syllogismes, et supposé que ces raisonnements soient une analyse exacte de la pensée messianique, ils n'en seraient pas l'explication suffisante au point de vue de l'histoire. Car on ne remarque pas, en lisant les prophètes, qu'ils aient beaucoup raisonné leurs croyances. Ils ont vu simplement les choses de tel biais. Pourquoi les voyaient-ils ainsi et non autrement ? Quels antécédents traditionnels ont pu les préparer à les voir de la sorte ? Ce ne peut être qu'une longue suite d'impressions et de traditions religieuses, non un travail, censé facile, de déduction rationnelle sur des prémisses générales et abstraites, qui a produit l'attente du grand jugement et du règne de Dieu ; et ces idées ont dû subir plus d'une modification importante depuis la prophétie d'Amos jusqu'à l'Apocalypse.

L'idée du jugement comme condition préalable à l'avènement du royaume appartient aux prophètes, et elle se rattache à la notion du Dieu juste en même temps que tout-puissant, auteur de tout ce qui arrive dans le monde, auteur des maux qui affligent son peuple et qui ne peuvent être, venant de lui, qu'un châtiment mérité ou une

épreuve nécessaire. Mais l'idée même du triomphe définitif n'est pas purement morale. Ce triomphe n'est pas uniquement le règne de la justice, c'est aussi le triomphe de Iahvé, le triomphe d'Israël. Or les prophètes n'étaient pas seuls à attendre ce triomphe ; d'autres y croyaient sans le faire dépendre comme eux d'une condition morale. Les uns et les autres avaient foi au règne de Iahvé parce qu'ils avaient foi en sa protection puissante sur Israël. Qu'on lise Amos, Isaïe ou tel autre prophète de l'Ancien Testament, on reconnaîtra sans peine que les points fondamentaux de l'espérance messianique ne sont pas l'idée de la justice divine, celle de la justice sociale et l'accord nécessaire de l'une et de l'autre dans l'ordre de la vie présente, mais la foi en Iahvé Dieu tout-puissant et Dieu d'Israël, la persuasion intime, antérieure à tout raisonnement, que Iahvé n'abandonnera pas son peuple et que sa gloire est intéressée à la prospérité comme à la conservation d'Israël. Le fondement de l'espérance messianique n'est donc pas purement rationnel et moral, il est essentiellement religieux et national, le sentiment national se confondant en Israël comme chez les autres peuples de l'antiquité avec le sentiment religieux. Qu'on lise les plus anciens récits de l'histoire sainte, on y verra que Dieu ne peut manquer de faire honneur à son choix, que ce choix est par lui-même une garantie pour la postérité d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, que Iahvé se serait compromis devant les nations s'il eût laissé Israël, même désobéissant, périr dans le désert[1]. On ne peut pas dire que cette persuasion n'existe plus chez les prophètes et que leur confiance dans l'avenir repose sur quelques propositions théoriques érigées en dogmes de foi. Les prophètes n'ont pas de symbole doctrinal, ou bien il faut résumer ce symbole en deux articles, admis avant toute

1. Cf. *Ex.*, XXXII, 11-14.

démonstration : Iahvé seul est Dieu ; Iahvé Dieu est le Dieu d'Israël ; d'où jaillit, sans effort de logique, la conviction intime que Iahvé glorifiera Israël et sera glorifié en lui. A mesure que l'élément moral contenu dans le iahvéisme se développe dans la prédication prophétique, le règne de Iahvé acquiert une signification plus haute ; les abus qui se produisent et que Iahvé ne peut laisser impunis, obligent les prophètes à réserver l'espérance d'Israël pour ceux qui en sont dignes ; les malheurs de la nation apparaissent comme un juste châtiment des fautes commises, un jugement de Iahvé sur ses enfants indociles. Mais la colère ne peut durer toujours, ni l'humiliation d'Israël se prolonger longtemps, ou bien Iahvé ne serait plus Iahvé ! Quand un saint Paul attribue encore à Israël un privilège unique sur toutes les nations, ne voit dans son incrédulité présente qu'une occasion providentielle de salut pour les gentils et s'arrête à la pensée qu'Israël lui-même ne manquera pas de se convertir au dernier jour [1], avant la fin, toujours supposée prochaine, est-il si étonnant que les prophètes, en croyant à l'avènement du règne de justice, aient cru d'abord et surtout à l'avenir d'Israël, l'élu de Dieu [2] ? L'idée du règne de Iahvé n'est pas une simple conception de justice sociale, c'est une idée toute religieuse. L'erreur de notre critique sur la question de croyance est en rapport avec celle qu'il a commise touchant le rôle des prophètes. A des prédicants socialistes il fallait une théorie de justice sociale. Le système ne manque pas d'équilibre ; il manque seulement de vérité.

Le règne messianique apparaît comme la suprême victoire de Iahvé. Et Iahvé n'a-t-il pas toujours été un dieu de combats glorieux ? Renan a cité souvent avec complai-

1. Cf. *Rom.*, XII.
2. Cf. *Is.* XLV, 4.

sance le vieux livre des *Guerres de Iahvé*. Toutes ces guerres, il ne faut pas en douter, étaient des guerres heureuses. Iahvé était un dieu de victoire [1]. Israël était habitué à vaincre sous son nom. Les prophètes n'ont pas cessé tout à fait de le considérer comme un guerrier redoutable. C'est lui qui brise au moment voulu, sans effort, mais avec éclat, l'orgueil des conquérants, qu'ils s'appellent Sennachérib, Nabuchodonosor ou Antiochus. Dans les menaces d'Isaïe à l'adresse du roi d'Assur [2], dans celles des prophètes qui ont annoncé la chute de la puissance chaldéenne [3], dans la description de la défaite que devra subir en Palestine Gog, roi de Magog [4], dans les prévisions de Daniel touchant la mort d'Antiochus Epiphane [5], Iahvé se montre comme l'adversaire invincible du roi païen. Vrai Dieu, il apparaît comme l'ennemi personnel de l'idolâtre ; Dieu d'Israël, comme le vengeur de son peuple. C'est toujours le même Dieu que le cantique de Débora fait accourir du Sinaï, à travers les monts de Séir et la plaine d'Édom, pour combattre avec Israël contre Sisara [6]. Le point de vue s'est élargi ; mais c'est le même sentiment de religieuse confiance qui a inspiré le vieux cantique et les prophéties plus récentes. C'est pourquoi

1. L'affection des anciens prophètes pour le nom de Iahvé Sebaoth tient probablement à cette idée.

2. Cf. *Is.*, xxx, 27-33.

3. Cf., *Is.*, xiii ; *Jér.*, l, 21 et suiv.

4. *Ez.*, xxxviii-xxxix. Renan (III, 399) ne semble pas avoir vu que cette invasion de barbares est conçue comme devant accomplir des prophéties anciennes (cf. xxxviii, 17 ; xxxix, 8), c'est-à-dire les oracles de Jérémie (iii-vi) et de Sophonie où les Scythes étaient présentés comme les instruments de Iahvé pour le grand jugement. Il est peu probable que le nom de Gog soit « un écourtement du vieux nom géographique de Magog » ; l'assonance a déterminé le choix de ce mot qui est peut-être le nom même de Gygès (*Guggu* dans les transcriptions assyriennes).

5. *Dan.*, xi, 4-xii, 3, ou Michaël est le champion de Iahvé.

6. *Jug.*, v, 4-6 ; cf. 23.

l'expression même de ce sentiment se transmet avec lui de siècle en siècle, avec la même image de Iahvé Sebaoth, le Dieu des combats victorieux.

Il est une autre victoire que Iahvé a remportée à l'origine du monde et qu'il poursuit encore chaque jour : c'est celle qui éclate dans l'ordre de la nature. On sait que les anciennes légendes de la création ne craignaient pas de mettre en scène Iahvé domptant les monstres du chaos pour introduire l'ordre dans le monde [1]. Cette lutte n'était pas finie, car les récits hébreux de la création, comme toutes les cosmogonies de l'antiquité, n'étaient pas autre chose au fond qu'une transposition, dans le passé le plus lointain, des expériences que l'on faisait dans le présent. La succession du jour à la nuit, celle du printemps à l'hiver, la mort de la nature et sa résurrection annuelles étaient des œuvres divines ; c'était par la puissance de divinités bienfaisantes, plus fortes que les esprits des ténèbres et de la mort, que la lumière, et l'ordre, et la vie se produisaient dans le monde. La création n'était pas autre chose que ce grand œuvre à son début, quand les dieux avaient fait sortir des ténèbres le premier jour, que les contours du ciel et de la terre s'étaient pour la première fois dessinés, que, pour la première fois la végétation printanière était sortie du sol, que les poissons avaient pris possession de l'eau, les oiseaux de l'air, les animaux et l'homme du continent terrestre, malgré l'obstacle suscité dès lors, et avec une audace d'autant plus grande qu'il n'avait pas encore été vaincu, par les monstrueuses déités du chaos. Iahvé, lui aussi, avait vaincu Rahab et ses auxiliaires ; il tenait la mer enchaînée. Quand viendrait le grand jour de sa gloire, il achèverait son œuvre dans la nature, et plus rien de ténébreux, de funeste, de malplai-

1. Cf. *Job.*, IX, 13 ; XXVI, 12-13 ; XXXVIII, 8-11 ; *Is.*, LI, 9-10 ; *Ps.* LXXIV, 12-17 ; LXXXIX, 7-8, 10-13.

sant n'y subsisterait [1]. C'est pourquoi Isaïe nous dépeint les animaux féroces transformés subitement en bêtes innocentes [2], comme on se figurait sans doute qu'ils avaient été au paradis terrestre ; les anonymes de la captivité feront fleurir le désert uniquement pour saluer le retour des exilés, et tous ceux-ci seront autant de rois dans la nouvelle Jérusalem [3] ; Ézéchiel fera de la Terre sainte un paradis où il y aura même l'arbre de vie et, ce qu'on ne trouve plus dans nos récits de la Genèse, une source de vie [4] ; Daniel annonce un prodige plus grand, la victoire de Iahvé sur la mort, et la résurrection des justes [5] ; le voyant de l'Apocalypse ira encore plus loin et fera détruire à la fin des temps la mer elle-même, dernier reste de l'océan chaotique, patrie du dragon vaincu, et qui ne lui servira plus désormais de refuge, puisqu'elle aura disparu et que le dragon sera jeté dans le feu [6]. L'enchaînement traditionnel et logique de ces images grandioses n'est pas difficile à reconnaître. Cependant les critiques ont été fort lents à s'en apercevoir [7], et Renan lui-même ne paraît pas avoir remarqué l'analogie profonde qui existe entre la cosmogonie et l'eschatologie bibliques. Il est vrai que cette analogie n'a rien à voir avec le socialisme des prophètes israélites.

1. Il est possible que la mythologie babylonienne ait contenu quelque trait analogue, mais on n'en a pas jusqu'à présent trouvé le moindre indice. Le triomphe final d'Ahura-Mazda sur Ahriman, dans la croyance des Perses, accuse beaucoup plus de réflexion que l'eschatologie des prophètes.

2. *Is.*, XI, 6-8.

3. *Is.* XXXV ; XLVIII, 20-22 ; LIV, 11-LV.

4. *Ez.* XLVII, 1-12. Le poème de Gilgamès connaît dans l'île de l'immortalité une eau qui guérit les maladies. Cf. *Revue des religions*, 1892, p. 118.

5. *Dan.*, XII, 2.

6. *Ap.*, XX, 10, 14 ; XXI, 1.

7. H. Gunkel, dans son livre *Schöpfung und Chaos* (1895) a montré le premier comment les tableaux apocalyptiques procèdent des légendes cosmogoniques.

Une part est faite aux nations dans ces espoirs sans limites. Mais il n'est point évident qu'on ait pensé qu'une « morale absolue » était « une religion bonne pour tous les hommes », et que tous, par conséquent, un jour ou l'autre, devraient s'y rallier. Les prophètes, — faut-il les en blâmer, ou bien les en féliciter ? — n'avaient pas tant de philosophie. Ils se gardaient bien de concevoir la religion comme une « morale absolue » ; il leur suffisait de concevoir la religion comme impliquant cette morale, c'est-à-dire un ensemble de devoirs qui s'imposent à tous les hommes, mais qui sont d'abord réglés par Dieu pour le grand avantage d'Israël. Que les gentils soient obligés de s'y soumettre à seule fin d'avoir part aux mêmes biens que les Israélites, c'est une idée qui se fait jour dans certains passages d'Isaïe, surtout dans la seconde partie du livre qui porte son nom [1]. Toutefois les gentils ne sont le plus souvent associés à la victoire de Iahvé que d'une manière accessoire et subordonnée. Dans les anciens temps on pouvait bien concevoir Israël heureux au milieu de voisins tranquilles et envoyant à Jérusalem des ambassadeurs chargés de présents pour le Dieu d'Israël, prêts à recevoir ses instructions pour les transmettre à leurs compatriotes ; mais devant le péril assyrien, le péril chaldéen, devant les armées des Perses, des Grecs et des Romains, on ne pouvait plus guère songer à ces arrangements pacifiques. L'oppresseur d'Israël apparaissait comme le représentant du monde païen soulevé contre Iahvé et son peuple ; il était dans l'ordre politique et religieux, dans l'histoire contemporaine, ce qu'était Tiamat-Rahab dans la légende cosmogonique. Il lui fut naturellement comparé, puis identifié. Ce n'est pas arbitrairement et par un caprice de poète symboliste que Daniel décrit les

1. *Is.*, II, 2-4 ; XLIV, 5 ; XLIX, 7 ; LI, 4-5, etc.
2. *Is.* XXX, 7 ; *Ps*, LXXXVII, 4 ; *Is.* XXVII, 1.

empires païens sous la figure d'animaux. Ils font suite aux monstres que la tradition cosmogonique avait relégués aux frontières de la création, et qui rentraient ainsi dans l'histoire pour y recevoir le coup de grâce par la main du Dieu tout-puissant. Et lorsque ce fut Satan lui-même qui, à meilleur titre encore, fut identifié avec l'antique ennemi, l'empire idolâtrique et persécuteur des saints fut toujours la Bête, le monstre qui représentait sur la terre la puissance du dragon et qui devait avoir part à sa ruine comme il avait part à son orgueilleuse impiété [1]. Le monde païen avait donc premièrement à être vaincu et le pouvoir de l'idolâtrie anéanti par la puissance de Iahvé. Ce qui en resterait n'était pas encore un sujet convenable pour la « morale absolue », mais bien pour les élus du Seigneur. C'est à de rares intervalles, on pourrait presque dire par surprise, que les gentils, en certains passages des prophéties, sont mis sur le même pied que les élus d'Israël ; le plus souvent ils ne sont que leurs serviteurs. Même le second Isaïe, qui a le cœur si large et qui aime tant Cyrus, le second Isaïe montre les rois à genoux, non pas précisément devant Iahvé, mais devant les enfants de Jacob. Ceux-ci reviendront de l'exil à dos ou à bras d'homme, et le grand honneur de les porter sera pour les gentils [2]. Si le plus idéaliste des prophètes a conçu de cette manière la participation des païens au royaume de justice, c'est que lui-même ne les associait pas au culte d'Israël en partant d'un principe abstrait, mais toujours en partant de l'espérance concrète, aussi étrangère à la philosophie pure qu'au pur socialisme, du triomphe de Iahvé sur le monde par l'intermédiaire d'Israël. Iahvé accablait, éblouissait, attirait les nations par le prestige de sa force manifestée

1. *Ap.* XII-XIII.

2. *Is.* XLIX, 22-23. Pour le détail de cette question, voir le remarquable ouvrage de A. Bertholet, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu der Fremden.*

en faveur d'Israël, et les restes des gentils, en voyant ce que Iahvé avait fait pour les restes d'Israël, étaient subjugués, vaincus de Dieu autant que convertis, et tributaires d'Israël. Tant que l'avènement du royaume de Dieu était conçu comme une manifestation éclatante de la puissance divine en faveur d'Israël, il ne pouvait en être autrement. L'égalité absolue du juif et du gentil devant Dieu, seulement pressentie dans la seconde partie d'Isaïe et dans Jonas [1], n'a été proclamée définitivement et expressément que par saint Paul, quand déjà le royaume était réalisé spirituellement dans et par l'Église naissante.

Ainsi considérée dans la réalité de sa forme historique, l'espérance d'Israël est incontestablement moins « naturelle » que ne la trouvait Renan, c'est-à-dire qu'elle n'est pas affaire de raisonnement philosophique ou de réflexion systématique, ce qui la rendrait « naturelle » pour nous, qui avons l'habitude de raisonner nos opinions et qui croyons y tenir par les raisons découvertes après que nous les avons embrassées. Elle apparaît comme une manifestation spontanée de la conscience religieuse d'Israël, élaborant et transformant les anciens éléments de sa tradition. N'est-elle pas plus réellement « naturelle », en ce sens qu'elle est plus vivante et qu'elle rentre dans l'ordre des idées religieuses vraiment fécondes, qui ne sont pas un fruit de l'étude scientifique ou de la froide réflexion, mais de l'intuition d'une âme qui voit clair en religion parce qu'elle est religieuse ? Ce naturel est compatible avec ce que les théologiens appellent surnaturel, et le premier même pourrait bien être inexplicable sans le second. Mais ce n'est pas le lieu d'insister sur ce point. Observons seulement que si Renan a jugé tout de travers les prophètes et les prophéties, c'est que, savant, il a voulu mettre un peu de science à la place de

1. *Is.* XLII. 1-4, fragment relatif au Serviteur de Iahvé. *Jon.* IV.

ce qu'il ne comprenait pas. Les prophètes n'avaient rien à y gagner.

L'attente messianique n'a donc pas procédé d'un raisonnement qu'Israël aurait fait en arrivant à l'âge de la réflexion. Elle procède à la fois de sa tradition la plus antique et des intuitions progressives de ses prophètes. Contester la haute originalité de ces intuitions, sous prétexte que l'objet matériel s'en retrouve plus ou moins dans d'autres religions anciennes qui n'ont pas été sans influence sur la tradition d'Israël, serait aussi facile qu'injuste. Ce qui fait la valeur d'un symbole ce n'est pas sa matière ni sa couleur, ce n'est pas l'image symbolique elle-même, c'est l'esprit qui s'y cache en même temps qu'il s'y révèle. L'image de Iahvé exterminant le monstre du chaos, même corrigée en celle de Michel terrassant le dragon, peut rappeler encore le mythe babylonien de Marduk et de Tiamat. Mais l'idée transmise par cette vieille image est devenue de plus en plus morale. On peut en suivre l'histoire d'un bout à l'autre : de cet examen l'on ne pourra rien déduire, si ce n'est, d'une part, la ténacité de la tradition religieuse, et, d'autre part, la force du germe spirituel que le iahvéisme y a introduit. On trouvera difficilement ailleurs une religion qui exploite ainsi l'héritage de l'antiquité, avançant toujours sans se renier elle-même, se réformant sans se détruire, et vivant de progrès au lieu de se maintenir par l'immobilité.

Et s'il importe assez peu que les croyances d'un âge primitif aient fourni aux prophètes certains éléments de leurs visions, certaines formes de leurs espérances, il n'importe pas davantage que les circonstances du moment et les influences ambiantes aient modelé aussi les contours de l'avenir qu'ils essaient d'esquisser. Ils vivaient en leur temps et non dans un autre ; ils vivaient sur la terre et non au ciel. Que l'influence de l'Orient, de Babylone ou de la Perse, ait été pour quelque chose dans le dévelop-

pement que prend après l'exil l'idée de la résurrection des morts [1], il n'y aurait pas lieu de s'en étonner, quoiqu'il faille prendre garde d'attribuer à la Perse, comme on l'a fait trop souvent, la possession exclusive de doctrines qui ont appartenu sous une forme moins systématique et moins définie à la tradition chaldéenne, mère ou sœur de l'ancienne tradition hébraïque. L'idée de la résurrection ou de l'immortalité humaine, qui se rencontrait dans les anciennes légendes [2], s'étant trouvée répondre au besoin de la conscience israélite après l'exil et surtout pendant la période troublée qui se termine par la persécution d'Antiochus, la résurrection est entrée dans le programme messianique comme un élément indispensable non seulement de la justice mais de la protection de Dieu à l'égard d'Israël. Elle y entra comme naturellement parce qu'elle était dans l'analogie de la tradition israélite, qui ne connaissait pas encore et n'accueillit que plus tard la notion grecque de l'immortalité de l'âme [3].

Le logicien scolastique toujours vivant en Renan affirme encore de la façon la plus absolue que la croyance à la résurrection naquit d'un raisonnement inéluctable au plus fort de la persécution d'Antiochus. « Le martyr, aurait dit Daniel, n'est pas récompensé ici-bas. Il est récompensé, cela est indubitable ; donc il est récompensé dans une autre vie, dans un autre monde. Il y a une autre vie, un autre monde, où se réalisera le règne de Dieu [4]. » Or il se trouve justement que Daniel ne parle ni d'autre vie ni d'autre monde, mais seulement du retour à la vie, à une vie sans fin, des justes qui dorment dans la pous-

1. Ézéchiel (XXXVII) s'en sert en forme de comparaison ; peut-être est-elle exprimée directement dans *Is.* XXIV, 22 ; XXVI, 19 ; elle s'affirme nettement dans Daniel (*supr. cit.*).

2. Cas d'Hénoch, d'Élie.

3. On ne la trouve pas avant le livre de la Sagesse, et l'eschatologie du Nouveau Testament reste dominée par l'idée juive de la résurrection.

4. IV, 325.

sière et qui doivent rejoindre ceux qui demeurent actuellement sur la terre. Aucun raisonnement n'est fait à l'appui de cette assertion. L'auteur semble émettre une idée familière à ses lecteurs et dont ils n'auront pas lieu d'être surpris. Ce ne fut donc pas comme un trait de lumière subitement jeté sur le mystère insondable de la justice divine. Ce fut l'emploi d'une conception religieuse déjà connue, déjà répandue, et à laquelle les circonstances présentes donnaient une puissance consolante qui agissait plus efficacement sur les âmes que des raisonnements abstraits. Le livre de Daniel est tout rempli d'éléments traditionnels dont l'origine est plus ou moins claire, mais que l'auteur n'a fait qu'utiliser sous l'influence et l'impression très vive de la situation présente. L'idée de la résurrection doit être comme tout le reste. Autre est la loi qui gouverne le développement de la théologie savante, autre celle qui gouverne le développement de la foi vivante et ardente. La théologie raisonne beaucoup et ne fait même guère autre chose que de raisonner sur les croyances que la tradition religieuse fournit à ses méditations. Mais la foi ne raisonne pas tant, elle embrasse le symbole qui la frappe et répond à l'idéal qu'elle porte pour ainsi dire et couve en elle-même. Admettons que la persécution d'Antiochus a été le moment décisif où la foi des Juifs les plus pieux s'est attachée fortement à l'espérance de la résurrection ; elle n'a fait certainement que l'affecter à son usage, à son besoin, sans effort de dialectique, non comme la solution d'une difficulté doctrinale, mais comme la forme légitime d'une aspiration irrésistible. Il est remarquable que la résurrection n'est pas affirmée comme une théorie dogmatique, mais comme un simple fait qui intéresse l'avenir prochain d'Israël, sans qu'on paraisse avoir souci du sort réservé aux gentils. Le fait est significatif. Il est évident que la résurrection n'intervient pas comme partie d'un système doctrinal, comme la conclusion de réflexions spécu-

latives, élaborée par un travail de la pensée, mais comme adaptation d'un symbole religieux à un besoin de la conscience religieuse. Daniel s'approprie le symbole, et, si l'on veut, le crée pour lui, mais il ne le tire pas tout entier de son esprit [1].

Renan déclare que l'auteur de la Sagesse « fut un personnage de premier ordre dans l'histoire religieuse » parce que ce fut lui qui introduisit dans la tradition juive la doctrine de l'immortalité de l'âme. « A côté de la résurrection, doctrine autrement logique, mais dont la violence effrayait les esprits qui avaient reçu la culture grecque, il y eut une doctrine plus mitigée pour les esprits moyens » [2]. L'auteur de la Sagesse était-il vraiment un de ces esprits auxquels répugnait le dogme « logique » et « violent » de la résurrection ? Il est fort possible qu'il n'ait point parlé de ce dogme parce que, son livre pouvant être lu par les Grecs, il préférait ne pas insister sur une

1. Renan (*loc. cit.*) insiste plus que de raison sur les nuances qu'on remarque après Daniel dans les passages bibliques relatifs à la résurrection. Daniel dit que les Juifs apostats ressusciteront pour leur confusion éternelle. « Selon plusieurs, le méchant ne ressuscitait pas ; sa punition, c'était le néant. » Et l'on nous renvoie à II *Macch.*, VII, 14, où l'un des sept frères martyrs dit à Antiochus qu'il n'y aura pas pour lui de « résurrection à la vie ». Comme la vie désigne le bonheur éternel des justes, ce langage n'exclut pas l'idée d'une résurrection pour le châtiment des méchants, et surtout des Juifs apostats. La résurrection bienheureuse des justes est ce qui importe le plus au fidèle. Le sort des méchants est un point secondaire dont l'omission n'implique pas que l'on croie à leur anéantissement. Renan attribue cette dernière opinion non seulement à saint Paul, mais même au Sauveur. Si l'on se reporte aux passages évangéliques allégués comme preuve dans la *Vie de Jésus* (13e éd.), 292, on voit qu'ils ne sont pas décisifs. Cf. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentliche Theologie*, I, 322 ; II, 201-202. On ne doit pas dire non plus que le « Voyant de Patmos n'imagine son règne de mille ans que pour les martyrs », car la distinction de deux résurrections ou de deux étapes dans l'introduction du règne messianique appartient à la tradition apocalyptique et se fonde sur une combinaison d'anciennes prophéties dont Ézéchiel (XXXVII-XXXIX) fournit le premier exemple.

2. V, 338.

croyance dont la forme juive les aurait trop étonnés, et parce qu'il se faisait lui-même de la résurrection une idée qui ressemblait fort à celle de l'immortalité de l'âme [1]. On a plus tôt fait d'affirmer que de prouver l'incompatibilité des deux doctrines. D'après notre critique, leur jonction aurait été « le plus grand embarras » du christianisme naissant. « Mais les enfants digèrent des pierres et assimilent les aliments les plus hétérogènes. L'immortalité de l'âme fut la doctrine fondamentale ; la résurrection et le jugement final devinrent un accessoire sans grande signification, relégué à la fin des temps. L'enfer en tout cas était fondé, et c'est seulement grâce à l'enfer qu'on a pu tirer de l'humanité un certain degré de moralité [2]. » Toutefois, s'il est vrai que les deux croyances, prises à part et dans leur milieu d'origine, assurent toutes les deux à l'homme une fin complète, et qu'ainsi l'une ou l'autre semble inutile, elles peuvent, en se modifiant, s'adapter l'une à l'autre et constituer un ensemble doctrinal plus satisfaisant et d'une meilleure influence morale que chacune d'elles considérée séparément. Quant à leur rapport historique, il est certain que la résurrection et le jugement général sont restés au premier plan tant que l'espoir d'un retour prochain du Christ ne s'est pas évanoui [3]. A mesure que la perspective de la fin du monde s'est reculée, l'immortalité de l'âme a préoccupé davantage la

1. Philon, qui a tant d'affinité avec l'auteur de la Sagesse, déclare ne pas pouvoir définir la nature de l'âme, ni de quoi celle-ci est faite. Si l'on en juge d'après lui, d'après les *Secrets d'Hénoch* et l'Épître aux Hébreux (I, 7), le judaïsme alexandrin n'avait pas encore très nette la notion de l'esprit pur, telle que l'a conçue plus tard la théologie chrétienne. Comparer d'autre part ce que dit saint Paul touchant la nature spirituelle des corps glorieux, I *Cor.* XV, 35-58.

2. V, 339. Renan ajoute : « Ah ! pauvre bête ! » Pourtant, l'humanité, c'est nous tous, savants et ignorants ; ne la méprisons pas trop.

3. Pendant plusieurs siècles on continua de considérer la fin du monde comme peu éloignée, et pour cette raison même la question de l'état des âmes entre la mort et la résurrection ne se posa qu'assez tard.

conscience chrétienne, sans que la résurrection et le jugement soient devenus pour cela des « accessoires » insignifiants. Le sens profond de ces dogmes, qui maintiennent à l'extrême limite du temps et en dehors du temps le terme absolu de l'évolution humaine et universelle, ne permet pas qu'il en soit ainsi. Et quant à la notion de l'enfer, elle ne tient pas moins par ses origines à la résurrection qu'à l'immortalité. Celle-ci lui a donné, comme à la vie d'outre-tombe en général, la consistance particulière qui résulte de la succession immédiate, on peut dire même de la continuité de la vie présente et de la vie future. Il est possible que la synthèse de ces éléments soit encore inachevée, mais elle a eu et elle garde sa raison d'être. Du reste on ne voit pas que la croyance à l'enfer soit l'unique source de la moralité chez les peuples chrétiens. Car la crainte des châtiments éternels n'a jamais été le seul ni même le principal mobile du bien qui s'est fait dans l'Église, ou il faudrait dire que ni la notion du devoir, ni l'amour de Dieu, ni le sens moral n'ont à aucune époque existé chez les fidèles de l'Évangile. La crainte à elle seule ne crée pas de véritable moralité. Mais on peut voir des âmes timorées qui redoutent l'enfer bien qu'elles n'aient aucune raison de le craindre et que leurs bonnes œuvres soient dictées réellement par des motifs plus nobles. Renan sur ses vieux jours ne connaissait plus guère la psychologie chrétienne, et c'est pourquoi il en a mal compris le développement historique, si varié dans son harmonie générale, comme il l'a été dans sa préparation chez les prophètes d'Israël.

En effet, si le règne messianique d'Isaïe paraît se résumer dans la personne du Roi-Messie [1], tandis que celui d'Ézéchiel consiste dans l'organisation liturgique de la communauté [2], celui du second Isaïe dans la paix opulente

1. *Is.*, XI, 1-5.
2. *Ez.*, XL-XLVIII.

des iahvéistes rapatriés [1], celui de Daniel dans la manifestation subite de la puissance divine et le triomphe permanent des justes qui ont péri dans la grande épreuve ou qui l'ont traversée sans faiblir [2] ; si l'attente du roi-Messie reprend consistance sous les princes machabéens et s'affirme énergiquement lorsque la nouvelle monarchie vient à sombrer pour faire place à la domination étrangère et à l'odieuse royauté d'Hérode [3], c'est que l'espérance messianique a reflété l'état général, les aspirations, les périls, les intérêts de chaque époque. Il est impossible à l'homme de se figurer un heureux avenir autrement que par l'idéalisation du présent en ce qu'il a d'acceptable ou d'avantageux, et par sa transformation radicale en ce qu'il a de pénible et de mauvais. C'est le présent qui est le point de départ nécessaire et qui fournit, jusqu'à un certain point, le cadre de l'avenir. Ainsi pour Isaïe la monarchie davidique, forme nationale d'Israël dans le présent, est aussi celle de l'avenir religieux. Pour Ézéchiel, qui ne voit plus en Israël qu'un groupe d'hommes unis entre eux par une loi commune, la participation au culte devient le point d'où procède la distribution des rôles dans la communauté. Aux approches de l'ère chrétienne, Israël est redevenu nation, et c'est comme nation indépendante, sous un roi pieux comme David et plus victorieux que lui,

1. *Is.*, XLI, 17-20 ; XLIII, 1-7, etc.

2. *Dan.*, XII, 1-3, où il n'est pas question du Messie. Dans *Dan.* VII, 13 le « fils d'homme » personnifie le règne des justes.

3. L'esprit des temps machabéens se reconnaît dans les psaumes II et CX. Le roi Messie apparaît dans les Psaumes de Salomon (XVII,XVIII) écrits vers l'an 63 avant J.-C. ; le Messie préexistant, « l'élu » de Dieu, le « Fils de l'homme », se rencontre dans Hénoch (c. XXXVII-LXXI partie écrite probablement entre l'an 95 et l'an 64 avant J.-C.). Sur les diverses conceptions du Messie qui se rencontrent dans le livre d'Hénoch, voir Charles, *The Book of Enoch*, 30 et suiv. Renan s'est trompé en croyant que la prise de Jérusalem par Pompée ne laissa « pas une trace de deuil ni de colère » (V, 151). Pompée est fort maltraité dans les Psaumes de Salomon.

qu'il entend subsister. Toutefois la conception plus spirituelle des contemporains de l'exil, que les luttes des temps postérieurs ont reléguée au second plan, ne laisse pas de se maintenir par les livres où elle a été consignée et qui subsistent pour la consolation des âmes pieuses. La description du Serviteur de Iahvé [1], plus profondément religieuse et morale que le tableau ecclésiastique d'Ézéchiel, montre le règne de Dieu s'établissant dans le monde par l'effet des souffrances et de la mort d'un juste qui a mérité le salut pour ses frères, et pour lui-même une gloire éternelle. Cette page unique dans la Bible ne pouvait produire sur le commun des esprits un effet sensible ; mais elle exerçait une action latente sur les meilleures âmes, et c'est à elle que se rattache directement l'Évangile. Telle qu'elle est conçue, elle n'aurait jamais pu être écrite que vers la fin de la captivité. Mais, inspirée par le sentiment religieux le plus pur, elle a donné ou préparé la formule durable de la religion universelle et le programme de son institution. La synthèse qui se fait dans le messianisme chrétien est dominée par cette conception, qu'elle réalise en l'élargissant. L'élément eschatologique et apocalyptique ne laisse pas de se maintenir, mais il ne serait pas difficile de montrer qu'il a été de plus en plus absorbé, dans la tradition ecclésiastique et jusqu'à nos jours, par l'élément religieux et moral.

C'est ce dernier élément, très différent de l'idéal de justice sociale où Renan a pensé reconnaître l'essence du judaïsme et du christianisme, qui a communiqué à l'espérance messianique une vigueur impérissable. En lisant l'*Histoire du peuple d'Israël*, on croirait que le messianisme a réussi par une simple accumulation de hasards dont un seul, manquant, aurait compromis à jamais l'avenir de la religion. « Le moment de Sennachérib, nous dit-on, fut

1. *Is.*, XLII, 1-4 ; XLIX, 1-6 ; L, 4-9 ; LII, 13-LIII, 12.

comme celui d'Antiochus Épiphane, comme celui du retour de la captivité, un de ces moments où l'avenir de l'humanité se joua sur un coup de dés. Isaïe avait en quelque sorte engagé son enjeu sur un fait tangible, la délivrance de Jérusalem. Il avait parié, et il gagna son pari. Si Sennachérib fût revenu vainqueur de l'Égypte et eût pris Jérusalem, le judaïsme et par conséquent le christianisme n'existeraient pas [1]. » De tels raisonnements ont toujours un caractère spécieux, puisqu'on les appuie sur des faits réels et qui ne peuvent être supprimés en hypothèse sans que l'enchaînement historique des causes et des effets apparaisse bouleversé ; mais ils ne sont jamais concluants, parce que, si l'on fait abstraction de la réalité, il est impossible de dire ce qui, les circonstances n'étant plus les mêmes, serait arrivé ou non. Certes, tout se tient dans l'histoire, et l'évolution religieuse de l'humanité ne s'est pas poursuivie indépendamment de tout le reste. Mais, à considérer cette évolution dans son ensemble, il est évident que le succès final n'a jamais été à la merci d'un accident particulier. A côté des accidents favorables d'où l'on fait dépendre toute la fortune de la religion israélite, il en est d'autres funestes qui auraient dû en procurer la ruine totale et qui en ont, au contraire, accéléré le progrès. Ne pourrait-on pas dire aussi que le iahvéisme prophétique mit tout son enjeu sur une seule chance, le Deutéronome présenté à Josias comme gage infaillible de salut, et que la malheureuse fin du pieux roi était la banqueroute de toutes les promesses [2] ? Jérémie cependant n'en fut pas déconcerté. L'espérance d'Israël survécut à cette catastrophe ; elle survécut à la ruine du premier temple,

1. III, 113.

2. Renan s'abstient de souligner cette épreuve capitale de la foi iahvéiste et se demande simplement (III, 262) comment les « piétistes » purent expliquer « la mort prématurée et imméritée de ce prince accompli selon Iahvé ».

que l'on avait tant de raisons de croire intangible [1] ; elle survécut à l'état misérable où languit pendant quelque temps la communauté juive de Jérusalem après le retour de la captivité [2] ; elle survécut à la mort de Judas Machabée, qui ne fut pas enseveli dans son triomphe mais bien dans une défaite qui aurait dû paraître irrémédiable [3]. Et pourquoi ne pas ajouter qu'elle survécut à la mort de Jésus, qui, vu l'état d'esprit de ses disciples, aurait dû être la fin de tout pour ceux qui l'avaient suivi ? Après chacune de ses épreuves, la foi se relève plus vivante et plus ferme, plus pure aussi et plus large dans l'idéal qui lui refait une espérance. Il y a là autre chose qu'une série de hasards heureux, de coups de dés qui réussissent au lieu de manquer, il y a une force mystérieuse, cachée dans une idée qui marche et qui se réalise en marchant, que les obstacles excitent au lieu de la retarder, qui profite plus de ses déconvenues apparentes que de ses succès. Un observateur facétieux peut nombrer les illusions qui sont tombées sans qu'on y fît seulement attention, à chaque tournant du chemin, et se persuader, par des syllogismes très subtils, que la foi des générations repose sur la masse de ces illusions qu'elle a laissées derrière elle et qu'elle ne connaît plus. Il faut bien que sa force ait été ailleurs, c'est-à-dire en elle-même, dans l'esprit invisible qui la poussait en avant, même et surtout quand les événements paraissaient devoir l'accabler. Par ce côté encore la religion juive jusqu'à l'avènement du christianisme, et le christianisme depuis Jésus offrent un exemple unique. Toute leur his-

1. Cf. *Is.*, VIII, 18 ; XXXI, 5-9. Jérémie (VII, 10 et suiv.), faisant entrevoir que le temple de Jérusalem aurait le même sort que celui de Silo, scandalisait ses contemporains ; on l'excuse sur ce que sa prédiction est conditionnelle (*Jér.* XXVI), comme elle l'était en effet, même dans l'esprit du prophète.

2. « La misère, en ces premiers temps du retour, dut être horrible. » IV, 4.

3. Cf. I *Mach.*, IX, 23-27.

toire est comme une perpétuelle répétition de celle des disciples d'Emmaüs, une série d'espérances trompées convoyant une espérance inébranlable : ce qu'on avait attendu n'est pas arrivé, mais on a entrevu comme dans un éclair le Sauveur qui doit venir, et l'on s'est remis en marche plus confiant qu'auparavant. Ce n'est rien, c'est l'humanité qui rêve, dit le rationaliste superficiel. C'est tout, dit la foi, car c'est Dieu qui vient. N'est-ce pas la foi qui a raison ?

Neuilly-sur-Seine.

ALFRED LOISY.

HISTOIRE DE L'ANGÉLOLOGIE

DES TEMPS APOSTOLIQUES A LA FIN DU Ve SIÈCLE[1]

Nous venons de voir ce qu'a été pendant les cinq premiers siècles la doctrine sur le diable et les démons. Il nous reste à parler des anges et à exposer les renseignements que nous donnent à leur sujet les Pères antérieurs au Pseudo-Denys.

La première question qui se présente à nous est la question de l'origine du monde angélique. Cette question ne se posa guère qu'à partir d'Origène[2]. Jusqu'au milieu du IIIe siècle, on attribuait, comme nous l'avons dit, l'origine des démons au commerce qu'avaient eu les anges avec les femmes, à l'époque du déluge. On connaissait donc la date des démons. Quant aux anges et au diable, on se bornait à dire qu'ils avaient été créés par Dieu ; on ne songeait pas à préciser le moment de leur création. Origène, on le sait, enseigna que les êtres spirituels entraient seuls dans le plan primitif; qu'à l'origine il n'y avait à exister que les anges, et que notre monde matériel fut créé pour servir de prison aux esprits coupables[3]. Ce fut comme un horizon nouveau pour la théologie. L'ensemble du système origéniste fut de bonne heure abandonné, mais l'antériorité des anges par rapport au monde matériel resta longtemps comme une épave de la théorie

1. Deuxième article ; voir *Revue* III (1898), 289.

2. Novatien (*De Trinitat.*, I, *P. L.*, 3. 888) dit que les anges furent créés avant le firmament. Il ne dit rien de plus.

3. *De principiis*, II, 1, 1 ; II, 9, 2 ; III, 5, 5 — *In Jo.* Tom. XIX, 5. La création du monde sensible est pour Origène une déchéance.

délaissée. Saint Grégoire de Nazianze[1] déclare expressément, à deux reprises, que la création du monde matériel suivit celle des esprits angéliques. Saint Basile, qui parle dans le même sens, semble même dire que Dieu créa les anges de toute éternité[2]. Cette doctrine pénétra en Occident par la voie ordinaire, c'est-à-dire par l'entremise de saint Hilaire, de saint Ambroise et de saint Jérôme. Les deux premiers de ces Pères nous expliquent clairement que les anges existaient avant le commencement du monde. Jérôme est plus net encore[3]. « Il n'y a pas tout « à fait six mille ans, dit-il, que notre univers existe. « Combien d'éternités, combien de siècles se sont écou- « lés auparavant, pendant lesquels les Anges, les Trônes, « les Dominations et les autres Vertus ont servi Dieu et « ont existé par l'ordre du Créateur sans succession dans « leur durée[4]. »

A la fin du IVe siècle, l'antériorité des anges était donc généralement admise. Le grand adversaire de l'origénisme, Épiphane, essaya d'arrêter le courant. Appuyé sur le premier verset de la Genèse, d'après lequel Dieu créa au commencement le ciel et la terre, il enseigna que la création des anges n'avait point précédé celle de notre

1. *Orat.*, XXXVIII, 9, 10 ; XLV, 5, 6.

2. *In Hexaëm.*, hom. I. 5 : « Ἦν τις πρεσβυτέρα τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως καταστασις ταῖς ὑπερκοσμίοις δυναμεσι πρέπουσα, ἡ ὑπέρχρονος, ἡ αἰωνία, ἡ ἀΐδιος. »

3. Ambr. *in Psalm.* praef. 2 : « Ante ipsum initium mundi Cherubim et Seraphim cum suavitate canorae vocis suae dicunt : Sanctus.... etc. » — Id. *In Hexaëm.*, I, 19 : « Sed etiam Angeli, Dominationes et Potestates, etsi aliquando coeperunt, erant tamen jam quando hic mundus est factus. »

Hilar. de *Trinit.*, XII, 37 : « Quid magnum est ut ante terram Deus Dominum Christum genuerit ; cum angelorum origo terrae creatione reperiatur antiquior. » — Id. *contra Auxent.*, 6 : « Ante tempora et saecula confitentur (Ariani Christum creatum) quod de angelis atque diabolo est non negandum. »

4. *In Titum*, I, 5 : « Quantas prius aeternitates, quanta tempora, quantas saeculorum origines in quibus angeli..... Deo servierunt. »

univers sensible. Comme, d'autre part, il lisait dans le livre de Job que les anges assistaient à la création des astres, il conclut que les anges avaient été tirés du néant en même temps que le monde[1]. La réaction commencée par Épiphane trouva en Orient quelques partisans. Théodore de Mopsueste[2], Basile de Séleucie[3] et Théodoret[4] admirent, eux aussi, que Dieu avait créé simultanément le monde visible et les esprits invisibles. On expliquait par là pourquoi le Créateur avait fait le ciel et la terre en silence, tandis qu'il avait annoncé toutes ses autres œuvres par une parole. Dans le premier cas il était seul; dans le second cas, les anges étaient là, et il les informait de ce qu'il allait faire[5]. D'ailleurs, Théodoret faisait remarquer que si les anges avaient été créés avant le ciel et la terre, ils n'auraient pas eu de domicile. « Pour être porté, disait-il, il faut un plancher qui vous porte[6]. » Cette observation faisait, selon lui, crouler par la base la théorie d'Origène et des Cappadociens.

Néanmoins cette théorie ne fut pas ébranlée. Chrysostome continua à placer la création du monde sensible

1. *Hær.*, LXV. 5 : « Οὐδὲ μετὰ τὰ ἄστρα γεγόνασιν ἄγγελοι, οὔτε πρὸ οὐρανοῦ καὶ γῆς. » A vrai dire, Epiphane n'enseigne pas la simultanéité : il se borne à affirmer que les anges sont antérieurs aux astres, puisque au dire de Job ils assistaient à leur création, mais qu'ils ne sont pas antérieurs au ciel et à la terre. Mais ses disciples, Théodoret et Basile de Séleucie, furent plus précis et enseignèrent la simultanéité proprement dite.

2. Dans Philopon, I, 8, Théodore attaque saint Basile sans le nommer et déclare que son opinion relativement à l'antériorité des anges est une sottise : « εὐηθες οὐκ ἧττον ὅταν... ἀοράτους δυνάμεις ἔνιοι πρὸ τῶν ὁρωμένων νομίζωσιν εἶναι. »

3. *Orat.*, I.

4. *Quæst. in Gen.*, interr., IV.

5. Ces réflexions sont de Basile de Séleucie (*loc. cit.*). Il croit donc que les anges sont antérieurs à la lumière puisque Dieu dit : *Fiat lux.* On voit par là que Basile admet la simultanéité proprement dite. Théodoret parle dans le même sens quoique moins nettement.

6. Theodoret, *loc. cit.*

après celle du monde angélique [1], et nous verrons plus tard que l'Orient resta fidèlement dans la voie que lui avaient tracée Origène, Basile et Grégoire de Nazianze.

Il ne devait pas en être de même en Occident. Ici, la doctrine d'Épiphane devait finir par triompher, mais son triomphe ne laissa pas d'être lent à venir. Dans ses premières années, Augustin crut que les anges étaient désignés par « le ciel », dont parle le premier verset de la Genèse. Telle est la théorie que l'on trouve dans les *Confessions*, écrites en 397 [2]. Pensait-il alors que ce « ciel intellectuel », comme il l'appelait, avait été créé avec la terre? Ne croyait-il point plutôt que sa création avait précédé celle de l'univers sensible? Certaines de ses expressions ne se comprennent que dans cette dernière hypothèse, et nous autorisent à conclure qu'Augustin adopta, pendant quelque temps, l'opinion apportée de l'Orient par saint Hilaire, saint Ambroise et saint Jérôme [3]. Quoi qu'il en soit, dans ses ouvrages postérieurs il abandonna cette manière de voir, et, sans prendre à son égard une attitude hostile, tout en laissant au contraire à chacun la liberté de penser ce qu'il voulait, il donna ses préférences à une autre conception. Selon cette nouvelle théorie, la lumière, dont la Genèse parle comme de l'œuvre du premier jour, désigne le monde angélique, et par conséquent, les anges furent créés après le ciel et la terre, qui avaient été formés avant le premier jour, puisque leur création avait eu lieu au commencement [4].

1. *Ad Stagyr.*, I, 2; *In Genes.* hom. II, 2. Toutefois Chrysostome ne touche ce point qu'incidemment et ne fait par conséquent connaître sa pensée que par voie d'allusion.

2. *Confess.*, XII, 13.

3. *Confess.*, XII, 15, 3 : « prior omnium creata est quaedam sapientia quae creata est, mens rationalis et intellectualis castae civitatis tuae. »

4. Dans les traités *Contra Faustum* (XXII, 10) et *De Genes. imperf.* (VI, 21), Augustin hésite; il dit que la lumière, créée le premier jour, désigne peut-être, probablement même, les anges : il n'affirme pas. Ces

Pendant qu'Augustin se débarrassait de la doctrine origéniste, cette doctrine trouvait un refuge à Marseille. Cassien, nous le savons, avait été à l'école de saint Jérôme et de saint Chrysostome avant de se retirer sur les côtes de Provence. On ne doit donc pas s'étonner de retrouver dans ses *Conférences* l'enseignement de ses maîtres. Que les anges aient été créés avant le monde visible, c'est, selon lui, une vérité incontestable et qui n'est révoquée en doute par personne [1]. Manifestement, quand il écrivait ses *Conférences*, Cassien n'avait lu ni Épiphane ni Augustin. En revanche, à la fin du ve siècle, Gennade consigna dans son livre des *Dogmes ecclésiastiques* la théorie qu'il avait lue dans la *Cité de Dieu* [2]. Le vi^e^ siècle allait s'ouvrir, et la doctrine à laquelle l'Église latine devait définitivement se rattacher n'avait pas encore fait son apparition.

De toutes les questions que soulevait l'étude des anges, celle qui progressa le moins pendant la période dont nous nous occupons fut la question de la nature angélique. Les anges, tels que les Juifs les concevaient, étaient des êtres intelligents, pourvus de corps aériens. Pendant les cinq premiers siècles du christianisme, cette idée se maintint sans contestation. Le principal obstacle à la transformation

deux traités ont été écrits vers 397. Dans le *De Genesi ad litt.* (I, 2, 15, 32) (écrit vers 400) il se demande encore si c'est le ciel créé au commencement qui désigne les anges ou si c'est la lumière créée au premier jour. Dans la *Cité de Dieu* (XI, 9), il déclare d'abord qu'il est préférable d'identifier la création des anges avec celle de la lumière ; puis il donne ce sentiment comme certain : « Angeli..... vel caeli nomine..... vel potius lucis hujus de qua loquor significati sunt..... Si recte in hac luce creatio intellegitur angelorum. » Cependant, un peu plus loin (XI, 32) il permet, si l'on y tient, de croire que les anges ont été créés avant le ciel et la terre.

1. *Collat.*, VIII, 7 : « Ante conditionem hujus visibilis creaturae, spiritales caelestesque Deum fecisse.....nemo fidelium dubitat. » Cassien ne comprend pas que Dieu soit resté oisif pendant les siècles qui ont précédé la création de notre monde.

2. *De ecclesiast. dogmat.* X (Appendice du Tome VIII de saint Augustin, édit. Migne).

de la nature angélique venait de la théorie de la chute par la luxure. Il est clair que des êtres qui s'étaient laissé séduire par la beauté des femmes ne pouvaient être de purs esprits. Aussi, on pourrait se dispenser d'interroger les Pères antérieurs à Origène ou qui sont restés en dehors de son influence, et conclure, sans hésiter, que ces Pères attribuaient aux anges des corps analogues aux nôtres, quoique d'une nature plus subtile. Du reste, notre induction est confirmée par des textes aussi nets qu'on peut le désirer. Saint Justin enseigne, dans son *Dialogue avec Tryphon*, que les anges se nourrissent d'aliments au ciel, et il ajoute que leur nourriture est constituée par la manne; ce qu'il prouve par le texte de l'Écriture où il est dit que les Israélites, dans le désert, ont mangé le pain des anges. Il nous explique, toutefois, que les anges n'ont pas, comme nous, des dents et des mâchoires, et qu'ils absorbent leurs aliments en les dévorant, tout comme le feu dévore le combustible [1]. Clément d'Alexandrie [2] et Tertullien [3] citent, à la suite de Justin, le texte de l'Écriture que nous venons de mentionner, et déclarent qu'en mangeant la manne, les Hébreux mangèrent la nourriture ordinaire aux anges. Tertullien dit que la substance des anges est faite d'un souffle matériel [4], et il démontre son assertion au moyen du texte déjà utilisé par l'auteur de l'épître aux Hébreux : *qui facit angelos suos spiritus* [5]. Ailleurs, appuyé sur la parole du Christ : *Erunt sicut angeli*, il conclut que les élus seront revêtus de « la véri-

1. *Dialog.*, 57 : « ἄγγελοι..... ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὡς δῆλόν ἐστιν ἡμῖν, τρεφόμενοι, κἂν μὴ ὁμοίαν τροφὴν ἥπερ οἱ ἄνθρωποι χρώμεθα, τρέφονται » ... etc. — Cf. *ibid.* 132.

2. *Pædag.*, I, 6.

3. *De Carne Christi*, VI.

4. *Adv. Marc.*, II, 8 : « Adflatus Dei generosior spiritu materiali quo angeli constiterunt. » L'*adflatus* c'est l'homme que Tertullien met au-dessus de l'ange qui n'est qu'un *spiritus*.

5. *Ibid.*

table substance angélique » ; en d'autres termes, qu'après la résurrection, nos corps seront semblables aux corps des anges [1]. Il appelle les anges des substances spirituelles, mais il explique que ce nom leur convient parce qu'ils ont un corps d'une espèce particulière [2]. Le dernier texte auquel nous faisons ici allusion est important, parce qu'il est de nature à dissiper un malentendu. Les plus anciens Pères nous disent parfois que les anges sont des esprits, qu'ils n'ont pas de chair ; et l'on pourrait être tenté de voir dans ces expressions, des indices de la croyance à la spiritualité absolue des anges. On ferait erreur. Quand les Pères appelaient les anges des esprits ou des êtres sans chair, ils voulaient simplement dire que ces êtres avaient des corps composés d'une manière plus subtile que notre chair [3]. Pour attacher aux formules en question une portée métaphysique, il faudrait qu'elles fussent accompagnées d'explications qu'on ne trouve jamais dans les écrits primitifs. Du reste, le texte de Tertullien n'est pas le seul. Théodote, qui affirme nettement que les anges ont des corps, dit néanmoins que si on les compare aux corps terrestres et aux autres, les anges sont sans corps et sans figure [4].

Origène, nous l'avons vu, croyait que dans le plan primitif de Dieu, les esprits célestes étaient seuls à exister et que notre monde actuel avait été fait pour servir de

1. *Adv. Marc.*, III, 9 : « Si Deus tuus veram quandoque substantiam angelorum hominibus pollicetur. *Erunt enim*, inquit, *sicut angeli.* »

2. *De Carne Christi*, VI : « Constat angelos..... substantiae spiritalis, etsi corporis alicujus, sui tamen generis. »

3. Irénée par exemple (III, 20, 4) dit : « sine carne enim angeli sunt. » Mais Massuet lui-même reconnaît que cette expression n'implique aucunement la croyance d'Irénée à la spiritualité absolue (*Dissert.* III, 8, 102) : « quo quidem angelos eximit a carnis crassiorisque corporis mole ; non autem ab aethereo ac subtiliori..... Hoc enim posterius corporis genus angelis tribuerunt ex antiquis Patribus non pauci. »

4. *Fragm.*, XI, XIV, dans Clément d'Alexandrie (*P. G.*, IX, 663).

prison à ces esprits coupables. On pourrait croire par là que c'est lui qui a introduit dans l'Église la doctrine de la spiritualité absolue des anges. Il n'en est rien. Origène a, il est vrai, porté un coup mortel au récit du livre d'Hénoch, relatif à la chute des anges, mais la théorie de la spiritualité absolue ne lui doit rien ; il ne l'a pas enseignée. Il attribuait à tous les esprits une enveloppe matérielle, et en cela il ne croyait pas faire une conjecture plus ou moins probable ; il tirait la conséquence de ses principes philosophiques [1]. Avec l'école stoïcienne, en effet, il concevait la matière comme le principe d'individuation, comme l'enveloppe qui isolait les uns des autres les êtres spirituels et les empêchait de se fondre ensemble. Les personnes divines échappaient, selon lui, à cette loi, à cause de leur supériorité et de leur excellence intrinsèque. Dominant de beaucoup les esprits créés, elles n'étaient pas exposées à se fondre avec eux. Elles pouvaient donc subsister sans enveloppe matérielle. Il en était tout autrement des esprits. Étant tous de même nature, ils ne pouvaient subsister et conserver leur indépendance, qu'au moyen de la matière [2]. L'huile en contact avec l'eau se superpose à elle, mais deux gouttes d'eau se mêleront ensemble et perdront leur individualité, si rien ne les retient. De là cette phrase que nous lisons dans le traité des *Principes* : « Il m'est impossible de comprendre com-
« ment tant de substances peuvent vivre sans corps,
« attendu que Dieu seul, c'est-à-dire le Père, le Fils et le
« Saint-Esprit, peuvent exister sans le secours d'une sub-
« stance matérielle [3]. »

1. Voir Denis, *La philosophie d'Origène*, p. 177.
2. *De princ.*, IV, 35 ; *In Matth.*, Tom XXII, 30.
3. *De princ.*, I, vi, 4 ; *Ibid.* II, ii, 2 : « Si vero impossibile est hoc ullo modo affirmari, id est quod vivere praeter corpus possit ulla alia natura praeter Patrem et Filium et Spiritum sanctum, necessitas consequentiæ ac rationis coartat intellegi, principaliter quidem creatas esse

Pourtant Origène enseigne que notre monde doit son existence à la chute des esprits ; mais il importe de ne pas prendre le change sur sa pensée. Ce qu'il conçoit comme postérieur à la chute, ce qui, selon lui, a été produit par le péché des anges, c'est la matière grossière qui constitue le monde que nous avons sous les yeux, et dont sont façonnés les corps des animaux [1]. Cette matière est postérieure à la chute des anges, ou, pour parler plus exactement, elle n'a été produite que pour recevoir les esprits déchus de leur condition primitive ; mais elle n'est elle-même que la transformation d'une matière subtile, légère et brillante, qui existait à l'origine. Elle n'a pas été tirée du néant, elle est l'ancienne matière condensée. « Dieu, dit Origène, prévoyant que la nature raisonnable « serait instable fit la matière transformable, de sorte que « chaque esprit eût une enveloppe corporelle correspon- « dante à ses mérites [2]. » En d'autres termes, les esprits avaient tous, dès l'origine, une matière subtile. Selon qu'ils ont plus ou moins péché, cette enveloppe s'est pour ainsi dire oxydée et corrompue, et elle est devenue le corps d'un homme, d'un quadrupède ou d'un poisson. Telle est la doctrine d'Origène sur le rapport des esprits et de la matière. Il semble émettre parfois des vues différentes. Il dit, par exemple, dans le *Commentaire sur saint Jean*, que les esprits ont vécu autrefois sans matière et sans corps [3]. La contradiction n'est qu'apparente. Origène sait qu'on appelle ordinairement esprit, et qu'on regarde

rationabiles naturas, materialem vero substantiam opinione quidem et intellectu solum separari ab eis... sed nunquam sine ipsa eas vel vixisse vel vivere ; solius namque Trinitatis incorporea vita recte putabitur. »

1. *De princ.*, II, I, 1. Ce passage est l'un des rares fragments du texte grec du *De principiis* qui nous soit parvenu. La traduction de Rufin modifie considérablement la pensée d'Origène.

2. *De princ.* IV, 35.

3. *In Jo.* Tom. I, 17.

comme incorporel, tout être dont le corps subtil et léger ne tombe pas sous les sens [1]. Quand il attribue aux esprits une vie incorporelle et immatérielle, il veut simplement dire qu'ils n'ont pas un corps grossier, comme est le nôtre; il parle comme le peuple. Mais il pense également comme le peuple; il croit que tous les esprits sont enveloppés d'un corps subtil. Nous avons mentionné ci-dessus un passage du livre des *Principes* qui enseigne que les esprits ne peuvent se passer de corps. On lit un peu plus loin, dans le même traité, que la substance matérielle ne peut être séparée des esprits que par une abstraction de la pensée [2]. Du reste, à plusieurs reprises, il promet aux élus qu'ils auront, après la résurrection, des corps semblables à ceux des anges, des corps qu'il appelle tantôt éthérés et tantôt spirituels [3].

Origène eût été seul capable, au IIIe siècle, de modifier les opinions reçues touchant la constitution du monde angélique. Les idées qu'il garda devaient rester longtemps dans l'Église. Saint Hilaire et saint Jérôme disent quelquefois que les anges sont des vertus spirituelles et qu'ils n'ont pas une apparence corporelle [4]. Mais, ailleurs, Hilaire déclare que toute substance est corporelle [5]. Jérôme enseigne qu'après la résurrection nos corps brilleront comme ceux des anges [6]. Entre ces deux groupes de textes

1. *De princ.*, I. proœm. 8.
2. *Ib.*, II, II, 2.
3. *In Matth.*, Tom. XVII, 30. *De princ.*, II, II, 2 : « Spiritalis corporis indumentis, vel angelos Dei, vel filios resurrectionis exornat. »
4. Hilar, *in Ps.* 118, litt. 1, 8. Hieron. in Ephes. III, 15.
5. *In Matth.*, V, 8 : « Nihil est quod non in substantia sua et creatione corporeum sit. »
6. *Ep.*, 75, 2, à Théodora : « Quando dicit..... erunt sicut angeli in caelis, non natura et substantia corporum tollitur, sed gloriae magnitudo monstratur. Neque enim scriptum est : erunt angeli, sed sicut angeli; ubi similitudo promittitur, veritas denegatur. Erunt, inquit, sicut angeli, id est, similes angelorum..... angelico splendore decorati, sed tamen homines. »

qui semblent se contredire, il n'y a pas lieu d'hésiter. Il est clair qu'en désignant les anges comme des esprits ou des êtres sans apparence corporelle, Hilaire et Jérôme entendaient seulement écarter l'idée de corps grossiers et charnels, mais qu'ils leur attribuaient une enveloppe éthérée ou aérienne. On ne trouve dans saint Ambroise aucun texte précis sur la question qui nous occupe actuellement. Sa pensée ne peut donc être connue que par une induction qui, du reste, nous offre une entière certitude. Ambroise, nous le savons, explique la chute des anges d'après le livre d'Hénoch. Sa place est donc à côté de Tertullien, de Clément, de Justin et de tous les anciens.

Saint Augustin nous fait connaître la manière dont il conçoit les anges, par des textes d'une clarté limpide. « Notre corps actuel, dit-il dans son *Commentaire sur les* « *Psaumes*, comparé au corps que nous aurons un jour, « comparé au corps des anges, est mort, bien qu'il pos- « sède une âme [1]. » Par là, Augustin nous laisse entendre à la fois, et que les esprits angéliques ont une enveloppe matérielle, et qu'après la résurrection leur condition deviendra la nôtre. Aussi, quand il parle du corps que nous recevrons après le jugement général, il dit indifféremment que ce corps sera spirituel, céleste, angélique, qu'il sera le corps d'un ange [2]. « De même que notre « chair mortelle sera transformée dans le corps d'un « ange, lisons-nous dans un de ses sermons, de même

1. *In Ps.* 85, 17.

2. *Genes. litt.*, XII, 68 : « Proinde cum (anima) hoc corpus jam non animale, sed per futuram commutationem spiritale receperit, angelis coaequata. »

Serm. 264, 6 : « Resurget caro, sed quid fit? Immutatur et fit ipsa corpus caeleste et angelicum. » *De agone christiano*, 34 : « Immutabitur ergo caro et sanguis et fiet corpus caeleste et angelicum. » Cf. *Serm.* 242, 11 ; *in Ps.* 143, 9.

« nos pleurs seront alors changés en louanges [1]. » Ayant à expliquer comment, après la résurrection, nous pourrons voir les pensées, il répond : « On doit croire que les « corps angéliques, c'est-à-dire les corps que nous espé- « rons avoir, sont lumineux et éthérés; si donc on peut « actuellement lire les pensées dans les yeux, il est pro- « bable que, quand notre corps sera éthéré, aucune « pensée ne restera cachée [2]. » A la fin de sa vie, quand il écrivit ses *Rétractations*, Augustin crut devoir prévenir une fausse interprétation de ce passage ; il expliqua donc que nos corps glorieux auront les mêmes membres qu'aujourd'hui et qu'ils seront constitués par notre chair actuelle, devenue incorruptible [3]. Ce qui résulte de cette rectification, c'est que nos corps ne seront pas exactement et de tous points semblables à ceux des anges, comme l'enseignait Origène, et qu'ils en différeront, tant par leur *conformation* que par l'*origine* elle-même de leur substance [4]. Mais, à part ces réserves, Augustin maintient sa pensée primitive. Il accorde aux anges des corps lumineux et éthérés, et il promet à nos corps le même privilège après la résurrection. A côté des textes où Augustin assimile les élus aux anges, se placent ceux où il explique les apparitions angéliques. Comment font les anges pour apparaître aux hommes ? Tantôt Augustin pense qu'il leur suffit pour cela d'épaissir leur corps naturel, de manière à le rendre visible; tantôt il hésite et se demande si leur corps naturel est susceptible de se transformer, ou s'ils

1. *In Ps.* 45. 10.
2. *De* LXXXIII *Quæstionibus*, 9, 47.
3. *Retract.*, I, 26.26,
4. Ici, Augustin subit probablement l'influence de Jérôme. Au commencement, il semble avoir admis que la condition des élus ressuscités sera identique à celle des anges. Les tirades de Jérôme contre Origène lui ont sans doute fait croire qu'il y avait là un excès, et qu'il fallait se borner à admettre une certaine ressemblance entre le corps des élus et le corps des anges.

ne sont pas obligés de lui surajouter un corps emprunté, pour la circonstance, à notre matière grossière. On trouve la première solution dans le sermon XII. « Les anges, y « est-il dit, bien qu'ils ne soient pas nés de la femme, « ont reçu cependant un vrai corps, qu'il est en leur pou- « voir de transformer, de manière à lui donner telle ou « telle apparence, selon les exigences de leur mini- « stère [1]. » On lit, au contraire, dans le *De Trinitate* : « J'avoue ne pouvoir décider si, leur corps spirituel res- « tant ce qu'il est, les anges empruntent aux éléments « inférieurs un corps qu'ils revêtent comme un habit et « qu'ils transforment à leur gré... ou si c'est leur propre « corps qu'ils transforment ainsi [2]. » La même incertitude reparaît dans l'*Enchiridion*, écrit en 421, c'est-à-dire environ une dizaine d'années après le *De Trinitate* [3]. Il y a du moins une chose dont Augustin est sûr et dont il ne doute jamais, c'est que les anges ont un corps, qu'il appelle spirituel, c'est-à-dire éthéré.

Il mentionne pourtant une fois la théorie de la spiritualité absolue, et, chose surprenante, il la mentionne en parlant des démons. Dans la *Cité de Dieu*, en effet, au milieu d'une dissertation sur le feu de l'enfer, il nous explique comment les démons, même s'ils sont purement spirituels, peuvent être torturés par le feu matériel [4]. Ce texte est-il de nature à contrebalancer ceux que nous avons cités ? Nullement. Augustin est convaincu que les démons ont un corps aérien. Dans le traité *De Divinatione daemonum*, il démontre longuement que les démons, grâce à leur corps aérien, ont une agilité et une puissance de perception extraordinaires [5]. Dans le *Commentaire*

1. *Serm.* 12, 9.
2. *De Trinit.*, III, 5.
3. *Enchirid.*, 59.
4. *Civit.*, XXI, 10, 1.
5. *De Divinat.*, 7 : « Daemonum ea est natura, ut aerii corporis sensu

littéral sur la Genèse, il oppose le corps terrestre, dont est revêtue l'âme humaine, au corps aérien dont le diable et les démons sont enveloppés [1], et il laisse seulement indécise la question de savoir si ce corps a toujours été aérien, ou si, au contraire, il était primitivement céleste et n'est devenu aérien qu'à partir de la chute [2]. Dans la *Cité de Dieu* elle-même, reprenant la pensée du traité *De Divinatione*, il convient que le corps des démons est bien supérieur au nôtre [3]. Examinons maintenant le texte auquel nous avons fait allusion. Ainsi que nous l'avons dit, Augustin se demande comment les démons peuvent être atteints par le feu matériel. Voici quelle est sa réponse : « Les doc-
« teurs pensent que les démons eux-mêmes ont des corps
« constitués par l'air épais et humide que nous percevons
« quand il s'agite sous forme de vent. Or, cet élément
« peut certainement subir l'action du feu ; la preuve en
« est que, dans les bains, il est brûlant. Que s'il plaît à
« quelqu'un de dire que les démons n'ont pas de corps,
« nous n'entrerons pas en discussion avec lui. Pourquoi,
« en effet, des esprits incorporels ne pourraient-ils pas
« subir réellement, quoique mystérieusement, l'atteinte du
« feu matériel, alors que l'âme humaine, qui est à coup
« sûr immatérielle, a pu être enfermée dans des membres
« corporels ? » Il est facile de voir que dans ce texte, la

terrenorum corporum sensum facile praecedant ; celeritate etiam propter ejusdem aerii corporis superiorem mobilitatem non solum cursus quorumlibet hominum vel ferarum, verum etiam volatus avium incomparabiliter vincant. » Ecrit vers 410.

1. *Genes. litt.*, XI, 17 : « Vivificat corpus sive aerium sicut ipsius diaboli vel dæmonum spiritus, sive terrenum sicut hominis anima. »

2. *Ibid.*, III, 14, 15 : « Daemones aeria sunt animalia, quoniam aeriorum corporum natura vigent... Si... antequam transgrederentur, caelestia corpora gerebant neque hoc mirum est, si conversa sunt ex pœna in aeriam qualitatem. »

3. *Civit.*, VIII, 15, 1 : « Absit ut ista considerans animus..... ideo arbitretur daemones se ipso esse meliores quod habeant corpora meliora. »

spiritualité absolue des démons est présentée comme une hypothèse simplement possible. Du reste, ici comme dans d'autres endroits de la *Cité de Dieu*, Augustin vise des chrétiens qui s'étaient laissé entraîner par la philosophie néoplatonicienne et qui, pour rejeter l'éternité et le feu de l'enfer, faisaient appel à cette philosophie [1]. Or, les néoplatoniciens admettaient l'existence d'êtres purement spirituels. Augustin prévoit que cette doctrine appliquée aux démons du christianisme pourrait être une arme entre les mains des adversaires du feu de l'enfer; voilà pourquoi il discute l'hypothèse de la spiritualité des démons. En somme, Augustin, quand il s'adresse à des chrétiens sur lesquels le néoplatonisme a déteint, permet de croire que les démons sont des êtres purement spirituels ; mais, quand il parle en son nom, quand il exprime sa propre pensée, il enseigne que les anges ont des corps éthérés et les démons des corps aériens.

Nous venons de voir l'idée que se faisait Augustin de la constitution angélique. Nous pouvons passer vite sur les Pères latins qui l'ont suivi, jusqu'à saint Grégoire. Fauste de Riez déclare que tout ce qui est localisé est corporel ; d'où il conclut que la substance des anges, aussi bien que celle de nos âmes, est corporelle [2]. Selon lui, Dieu seul est incorporel. Gennade est du même avis. Voici ce qu'on lit dans son traité des *Dogmes ecclésiastiques* [3]. « Toute créature est corporelle : les anges et « toutes les Vertus célestes sont donc d'une nature cor- « porelle, bien que non charnelle. La preuve que les « substances intellectuelles sont corporelles, c'est qu'elles « sont circonscrites dans un lieu. » Ces deux écrivains, on le voit, s'expriment comme Tertullien et Hilaire pour qui Dieu seul est incorporel. Fulgence est plus réservé

1. Cf. *Civit.*, XXI, 3, 2 ; XXI, 13.
2. *Ep.* III (*P. L.*, 58, 843).
3. *De eccles. dogmat.*, XII.

dans son langage. Il dit quelque part que les esprits angéliques ne sont pas associés à des corps terrestres [1]. Mais il ne veut point par là leur accorder la spiritualité absolue, car il nous explique ailleurs que les anges sont composés de deux substances, l'une spirituelle, l'autre corporelle; que le corps des bons anges est d'éther ou de feu et que le corps des démons est façonné avec de l'air [2]. Cassien, qui repousse énergiquement la théorie de la fornication des anges, par ce motif que ces êtres sont des natures spirituelles, nous dit ailleurs : « Quand nous « proclamons qu'il y a des natures spirituelles comme les « Anges, les Archanges, les autres Vertus, notre âme et « l'air subtil, il ne faut pas croire qu'elles sont incorpo- « relles. Elles ont un corps qui les fait subsister, mais ce « corps est beaucoup plus subtil que le nôtre [3]. »

L'enquête que nous venons de faire nous montre que, jusqu'à saint Grégoire, l'Occident est resté fidèle à la notion primitive du monde angélique. Elle nous montre également qu'au ve siècle encore, on n'attachait pas toujours au mot esprit le sens strict qu'on y attache aujourd'hui. Quelques Pères, il est vrai, disent sans détour que les anges ont une nature corporelle; mais d'autres leur attribuent une nature spirituelle, disent même qu'ils n'ont pas de corps, et néanmoins, quand on examine attentivement, on s'aperçoit qu'ils partagent la croyance commune. Cette observation que nous avons déjà faite à plusieurs reprises, nous tenons à la rappeler ici, au moment où nous nous disposons à interroger les Pères

1. *De Fide ad Petrum*, 30, 31 (Appendice du Tome VI de saint Augustin, édit. Migne).

2. *De Trinitate*, IX (*P. L.* 65, 505) : « Plane ex duplici eos esse substantia asserunt magni et docti viri, id est ex spiritu incorporeo... et ex corpore... Corpus ergo aethereum, id est igneum, eos dicunt habere, angelos vero malos corpus aerium. »

3. *Collat.*, VIII, 13.

grecs, depuis Origène jusqu'au VIe siècle. Quand on lit, en effet, les écrits de ces Pères, on est frappé de l'insistance que mettent plusieurs d'entre eux à attribuer aux anges une sorte de spiritualité. Sans doute, on rencontre quelques écrivains qui s'expriment nettement dans le sens traditionnel. Méthode, par exemple, dit que la substance angélique, tout comme celle de l'âme humaine, est composée d'air et de feu [1]. Macaire déclare que les anges, les âmes et les démons sont des corps subtils [2]. Mais la plupart d'entre eux tiennent un langage opposé. Qu'on lise Eusèbe [3], les Cappadociens [4], Chrysostome [5], Théodore de Mopsueste [6], Théodoret [7]; on les voit désigner les anges comme des êtres sans corps, et même sans matière. Chrysostome parle rarement d'eux sans dire qu'ils sont incorporels (ἀσώματοι). D'autres vont plus loin et ne craignent pas de dire qu'ils sont immatériels (ἄυλοι). On serait tenté de les prendre pour des partisans de la doctrine moderne. Ce serait une illusion. Plusieurs nous apprennent eux-mêmes que nous ne devons pas serrer de trop près les épithètes que nous venons de mentionner. Saint Basile, par exemple, qui, dans deux ou trois endroits, donne aux anges et au diable une nature incorporelle,

1. Dans Photius, *Biblioth.*, Cod. CCXXXIV : « Πᾶν γὰρ τὸ ἐκ καθαροῦ ἀέρος καὶ καθαροῦ πυρὸς συνιστάμενον σύγκριμα, καὶ τοῖς ἀγγελικοῖς ὁμοούσιον ὑπάρκον οὐ δύναται γῆς ἔχειν ποιότητα ».

2. *In Angelos*, hom. IV : « Ἕκαστον γὰρ κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν σῶμά ἐστιν, ὁ ἄγγελος, ἡ ψυχή, ὁ δαίμων. »

3. *Demonstrat. evang.*, IV : « Ἀσωμάτους τινὰς νοερὰς, καὶ θείας δυνάμεις ἀγγέλους τε καὶ ἀρχαγγέλους, ἄυλα τε καὶ παντῃ καθαρὰ πνεύματα. »

4. Basile, *Contr. Eunom.*, IV, 2 : « Ἄγγελον οὖν καὶ παντα τὰ ἀσώματα ἀρχὴν τοῦ εἶναι ἔχοντα » ; cf. *Homil. quod Deus non sit auctor mali*, 9.

5. *Ad Stagyr.*, I, 2 : « Ἐποίησεν ἀγγέλους, ἀρχαγγέλους, καὶ τὰς ἄλλας τῶν ἀσωμάτων οὐσίας » ; cf. *In Matth.*, hom., I, 6 ; *In Genes.*, hom. XXII, 2.

6. Dans *Philopon de Opific*, I, 16. Après avoir reproché à Théodore et à Théodoret de donner des corps aux anges, Philopon ajoute : « καὶ τοίγε καὶ αὐτοὶ τοὺς ἀγγέλους ἀσωμάτους εἶναί φασι. »

7. *In Genes.*, *quæst.* 20 : « Ἄγγελοί τε καὶ ἀρχάγγελοι καὶ πᾶσαι αἱ ἀσώματοι καὶ ἁγίαι φύσεις. »

écrit dans le traité *De spiritu sancto* : « La substance des « Vertus célestes est un souffle aérien ou un feu immaté- « riel, selon ce qui est écrit : *Il fait ses anges avec du vent et « ses messagers avec du feu.* C'est pourquoi ils sont loca- « lisés, et ils apparaissent avec leur propre corps à ceux « qui en sont dignes [1]. » L'auteur des *Dialogues* attribués à saint Césaire, dit, il est vrai, que les anges sont incorporels ; mais il ajoute qu'ils sont comme le vent, le feu, la fumée et l'air [2]. Il observe à ce propos qu'à côté des corps grossiers comme les nôtres, il y a des corps subtils et immatériels. Saint Cyrille de Jérusalem appelle les démons des esprits; mais il a soin de nous faire remarquer qu'on donne le nom d'esprit à tout être qui n'a pas de corps grossier [3]. Saint Cyrille d'Alexandrie déclare hautement que les anges ont une nature incorporelle, ce qui ne l'empêche pas d'affirmer que tous les êtres, à l'exception de Dieu, ont un corps, bien que différent du nôtre [4]. Sévérien de Gabale, dans le même texte où il désigne les anges comme incorporels, dit que le feu est l'élément qui forme leur nature [5]. Nous ne trouvons pas sans doute des explications de ce genre chez tous, mais il n'y a guère de témérité à supposer que beaucoup d'autres les auraient données, s'ils y avaient songé. Saint Jean Chrysostome, par exemple, ne nous dit point dans quel sens nous devons prendre l'incorporéité qu'il attribue aux anges ;

1. *De Spiritu sancto*, XVI, 38.

2. *Dialog.* I, 48 : « Ἀσώματοι μὲν οἱ ἄγγελοι καθ' ἡμᾶς, σῶμα δὲ καθ' ἑαυτοὺς ὡς ἄνεμος ἢ πῦρ, ἢ καπνός, ἢ ἀήρ. » Il ajoute qu'ils ont des corps immatériels (σώματα ἄϋλα).

3. *Catech.*, XVI, 15 : « Ἢν ὃ μὴ ἔχει παχὺ σῶμα καθολικῶς πνεῦμα καλεῖται. » Voir la note très-nourrie de Touttée, qui prouve que Cyrille de Jérusalem attribuait aux anges des corps subtils et éthérés.

4. *In Jo.*, IV, IX.

5. *De mundi opific.*, hom. IV, 6 : « Τί εἰσιν οἱ ἄγγελοι ; οὐ πνεῦμα ; οὐ πῦρ ;... ἐργαζόμενος τὰ νοερὰ καὶ ἀσώματα πνεύματα, οὐ χρείαν ἔσχε συμβούλου. »

mais, quand nous entendons son disciple Cassien nous expliquer que les esprits célestes sont des corps subtils, nous avons tout lieu de croire que le maître pensait ce qu'a pensé l'élève. Philopon nous apprend également que pour Théodore de Mopsueste et son école, un être était considéré comme incorporel, dès qu'il n'avait pas un corps grossier tombant sous les sens [1].

On peut donc affirmer, sans crainte de se tromper, que presque aucun Père grec du IVe et du Ve siècle n'a dépassé la doctrine primitive. Est-ce à dire que la spiritualité absolue des anges ait été complètement ignorée ? Nous ne le prétendons pas. Saint Grégoire de Nysse semble mettre les esprits angéliques hors de tout contact avec la matière la plus subtile [2]. Saint Grégoire de Nazianze est plus explicite. Non seulement il dit que les esprits angéliques ne peuvent être perçus que par la raison [3], il va plus loin : « On doit les concevoir, dit-il, soit comme de « purs esprits, soit comme un feu immatériel et incorpo- « rel, soit comme étant d'une nature voisine [4]. » Ailleurs, il dit que leur nature est incorporelle, ou quelque chose d'approchant [5]. Il est incontestable que, dans ces textes, Grégoire a en vue la spiritualité absolue, mais on ne peut nier non plus qu'elle est à ses yeux une simple hypothèse. La nature angélique est-elle spirituelle ou seulement quelque chose d'approchant ? Il n'est pas sûr. Il ne sait au juste que penser des anges. Si l'on prenait Grégoire comme le représentant de l'opinion commune, on devrait dire que la doctrine moderne avait été entrevue par les Pères grecs du IVe et du Ve siècle. Mais on ne doit pas oublier que Grégoire dépasse et devance ses contempo-

1. Cf. plus haut, note 10.
2. *Catéches*, VI.
3. *Orat.*, 38, 10 : « Νοερὰς φύσεις, νῷ μόνῳ λαπτάς. »
4. *Orat.*, 38, 7 ; 45, 5.
5. *Orat.*, 28, 31 : « Πλὴν ἡμῖν γε ἀσώματος ἔστω ἢ ὅτι ἐγγύτατα. »

rains. La vérité est donc que la spiritualité absolue des anges, entrevue par un ou deux théologiens initiés à la culture philosophique, a été généralement ignorée jusqu'au VIe siècle.

Le problème de l'organisation du monde angélique attira de bonne heure l'attention des Pères. Les esprits célestes sont-ils tous égaux, ou bien forment-ils une hiérarchie? Les épîtres paulinnennes fournirent une réponse sûre à cette question. Les anges y étaient, en effet, désignés sous cinq à six dénominations différentes. On conclut qu'il y avait parmi eux : des Archanges, des Trônes, des Dominations, des Vertus, des Principautés et des Puissances. Ce fonds primitif s'enrichit bientôt de deux groupes nouveaux. Dans la vision du chapitre sixième d'Isaïe, il est question de *Sarafs* munis de plusieurs paires d'ailes, qui entourent le trône de Iahvé. Ezéchiel parle de *Kéroubs*, qui traînent le char de Dieu. Les *Kéroubs* reparaissent dans les psaumes comme porteurs du trône de l'Éternel. Enfin, la Genèse nous les montre veillant à la porte du paradis, avec mission d'en interdire l'entrée à Adam. Les *Kéroubs* étaient des génies gardiens, que l'on se figurait sous la forme d'animaux bizarres à tête d'hommes, tels qu'on en voyait aux portes des palais et des temples chaldéens. Les *Sarafs*, eux aussi, étaient représentés sous une forme fantastique, empruntée à l'art oriental. *Kéroubs* et *Sarafs* n'étaient donc pas précisément des anges à l'origine. Mais, avec le temps, ils s'associèrent aux autres catégories d'esprits. Le livre d'Hénoch, quand il fait l'énumération des anges, mentionne les *Chérubim*, les *Séraphim* et les *Ophanim* [1]. Aux environs de l'ère chrétienne, les *Kéroubs* et les *Sarafs* avaient donc fait leur entrée dans le monde angélique. Toutefois, le

1. *Hén.*, LX, 13 ; LXX, 9. Les *Ophanim* sont les roues vivantes du char divin décrit par Ezéchiel.

Nouveau Testament ne les nomme jamais, et les premiers Pères s'en tinrent à la nomenclature qu'ils lisaient dans les épîtres pauliniennes, sans connaître rien de plus. Vers la fin du IIIe siècle, avec la recommandation du Pseudo-Hénoch et de l'Ancien Testament, les Chérubins et les Séraphins prirent place dans l'angélologie chrétienne, à côté des Dominations, des Principautés et des Puissances [1].

On pourrait être tenté de conclure que la hiérarchie angélique était dès lors constituée. Au fond il n'en était rien. Ce que l'Église possédait à cette époque, c'étaient les matériaux d'un édifice, mais l'édifice lui-même était à peine commencé. Dès qu'on voulait chercher ce qu'il y avait sous les dénominations qu'on lisait dans l'Ancien et le Nouveau Testament, on errait à l'aventure, et, dans l'impossibilité où l'on était de s'orienter, on s'arrêtait bientôt et l'on revenait sur ses pas. La première question qui se posait était de savoir si les catégories énumérées dans les textes sacrés avaient pour base une différence de nature ou simplement une différence de fonctions. Origène résolut le problème dans un sens qu'il est facile de deviner. Selon lui, les esprits célestes étaient tous égaux à l'origine. Dieu eût fait acception de personnes en donnant plus à l'une de ses créatures qu'à l'autre, en créant des natures différentes. Il devait à sa justice, il se devait à lui-même de ne faire aucune préférence. La

1. Les Chérubins sont mentionnés par Méthode (dans Epiph. *hær.*, LXIV, 33). On trouve les Séraphins associés aux Chérubins dans l'édition interpolée de la lettre d'Ignace aux Tralliens, dans Athanase (*In verba* : *Omnia mihi tradita sunt a Patre meo*, 9 ; *Epist. ad Serap.*, I, 13), dans les *Constitutions apostoliques* (VIII, 12), dans Cyrille de Jérusalem (*Catech.*, XXIII, 6), dans Ambroise (*in Psal. præf.* 2) et, avant lui, dans les écrits des Cappadociens (Basil. *de Spiritu S.*, 38 ; Greg. Nyss., *Contr. Eunom*, I, p. 349). Toutefois Basile ne mentionne ordinairement que les Séraphins, sans doute parce qu'il confond les Chérubins avec les Trônes.

situation actuelle des anges, comme celle des autres êtres, n'est donc pas l'œuvre de Dieu, mais l'œuvre des créatures. Chaque être occupe dans la hiérarchie universelle la place qu'il a méritée par sa conduite antérieure : « Il n'est pas en notre pouvoir, dit Origène, de connaître « les actes qui, pour chaque créature, ont décidé de son « sort présent. Ce que nous savons, c'est qu'il appartient « à la justice de Dieu de ne point faire acception de « personnes, et de traiter chacun selon ses mérites. Les « anges exercent donc les fonctions dont ils se sont « rendus dignes. Les Puissances et les Sièges doivent « leurs attributions respectives à leurs mérites [1]. »

Dès la fin du IIIe siècle, la doctrine de l'égalité primitive des anges trouva un adversaire déclaré dans Méthode, qui, pour mieux combattre la théorie origéniste de la préexistence et de la chute des êtres, professa que la distinction des ordres angéliques était irréductible, et qu'elle venait de Dieu lui-même [2]. Athanase [3] et Épiphane [4] suivirent Méthode, et enseignèrent avec lui que chaque ordre formait une espèce distincte. Du reste, l'église d'Alexandrie, qui, depuis Athanase, et même depuis l'évêque Alexandre, avait renié Origène, resta fidèle à Méthode. Au commencement du Ve siècle, Théophile condamna la doctrine qui voyait dans les distinctions angéliques la récompense de mérites acquis, et non des dons naturels [5]. Son successeur, Cyrille d'Alexandrie, reproduisit les vues de Méthode [6]. En revanche, les Cappadociens, surtout

1. *De principiis*, I, VIII, 4.
2. Dans Epiph., *haer.*, LXIV, 33 : « Ὅτι μὴ τάγμα ἓν καὶ μία σύστασις, καὶ φυλή. »
3. *Orat. cont. Arianos*, II, 19 : « Οὔτε ἄγγελοι ὡς οἱ θρόνοι· οὔτε οὗτος ὡς αἱ ἐξουσίαι....., ἕκαστον δὲ τῶν γενομένων γένος τῇ ἰδίᾳ οὐσίᾳ ὡς γέγονεν, ἐστί τε καὶ μένει. »
4. *Hær.* LXIV, 33.
5. *Lib. Paschal.*, II.
6. *In Jo.*, V.

Basile [1] et Grégoire de Nysse son frère [2], professèrent l'unité spécifique des anges, et enseignèrent que tout en exerçant des fonctions diverses, les esprits célestes avaient la même nature.

Saint Jérôme, cela va sans dire, fut, dans ses premières années, origéniste sur ce point comme sur tous les autres. Dans son commentaire sur l'épître aux Éphésiens, il nous présente les ordres angéliques comme des fonctions que les esprits célestes obtiennent d'après leurs mérites, mais dont ils peuvent, et dont ils pourront encore dans l'avenir, déchoir [3]. Seulement, tandis que Jérôme renia plus tard la plupart des opinions qu'il avait empruntées à Origène, il garda jusqu'à la fin sa conception de la hiérarchie céleste. Quand Rufin, en effet, lui remit sous les yeux le texte du commentaire sur l'épître aux Éphésiens, comme une preuve de ses attaches origénistes, Jérôme, qui n'hésitait pas d'ordinaire à torturer ses propres textes pour en défendre l'orthodoxie, se fit gloire de ce qu'il avait dit dans le passage incriminé par son adversaire : « Si Rufin s'imagine, dit-il, que je suis origéniste parce « que j'ai dit qu'il y avait dans le monde angélique des « progrès, des honneurs, des promotions et des chutes, « qu'il sache qu'il y a une grande différence entre la doc- « trine qui prétend que les Anges, les Chérubins et les « Séraphins peuvent devenir des démons et des hommes, « et celle qui enseigne que les anges ont obtenu des « fonctions diverses [4]. » Il finit par conclure qu'il en est

1. *Contr. Eunom.*, III, 1 sub. fin.

2. *Contr. Eunom.*, VI fin. Tom. II, 619 ; Id., *de Opific. hominis*, XVII.

3. *In Eph.*, I, 21 : « Quæ distributiones officiorum, non solum impræsentiarum, sed etiam in futuro sæculo erunt : ut per singulos profectus et honores et ascensiones, etiam et descensiones, et crescat aliquis, vel decrescat, et sub alia atque alia potestate, virtute, principatu et dominatione fiat. »

4. *Apolog.*, I, 23.

des ordres angéliques comme de la hiérarchie ecclésiastique : « De même, dit-il, que l'évêque, le prêtre et les « autres membres du clergé occupent des degrés diffé- « rents sans cesser d'être hommes, de même, les anges « diffèrent par leurs mérites, mais conservent la dignité « angélique [1]. »

L'église d'Alexandrie s'était rangée du côté de Méthode, les Cappadociens et Jérôme du côté d'Origène; Augustin ne fut d'aucun parti et déclara ignorer complètement la raison d'être des ordres angéliques. Il dit à la fin de la lettre à Orose : « Je crois fermement qu'il y a dans les « cieux des Sièges, des Dominations, des Principautés, « des Puissances. Je crois également que ces groupes « diffèrent entre eux; mais, dussé-je être méprisé, je « déclare ignorer ce qu'ils sont et en quoi ils diffèrent [2]. » Dans l'*Enchiridion* on retrouve le même aveu d'ignorance [3]. Augustin ne sut jamais si les anges doivent les fonctions qu'ils exercent à leur travail, ou s'ils les ont reçues dès le premier instant de leur existence, si la hiérarchie céleste a son fondement dans les mérites acquis par les anges ou dans leur constitution naturelle.

Il ne suffisait pas de chercher à connaître l'origine et le fondement de la hiérarchie céleste. Il s'agissait encore de savoir quel sens il fallait attacher aux dénominations qu'on lisait dans l'Écriture. Sans doute, quand l'apôtre parlait des Principautés, des Puissances, des Trônes et des Dominations, il entendait désigner des fonctions différentes. Mais quelles étaient ces fonctions; par quoi se

1. *Apolog.* loc. cit.
2. *Ad Oros. contra Priscillian.*, 14.
3. *Enchirid.*, 58 : « Quomodo autem se habeat beatissima illa et superna civitas, quae ibi sint differentiae praepositurarum..... et quid inter se distent illa quattuor vocabula quibus universam ipsam caelestem societatem videtur apostolus esse complexus..... dicant qui possunt, si tamen possunt probare quod dicunt : ego me ista ignorare confiteor. »

distinguaient-elles les unes des autres ; comment, en un mot, les ordres angéliques différaient-ils entre eux? Augustin ne savait rien de plus sur ce point que sur le précédent. « En quoi, dit-il, diffèrent ces quatre termes : « Sièges, Dominations, Principautés, Puissances, par les- « quels saint Paul semble désigner la société angélique « tout entière? Que ceux-là l'expliquent qui le savent, « pourvu qu'ils puissent le prouver ; quant à moi, j'avoue « l'ignorer [1]. » Cette attitude, du reste, n'est pas particulière à Augustin. Pour confondre les gnostiques qui se vantaient de leurs lumières, Irénée les met au défi d'expliquer ce qu'il faut entendre par les Trônes, et de dire en quoi se distinguent mutuellement les Dominations, les Principautés, les Puissances et les Vertus [2]. Cyrille de Jérusalem lance le même défi aux Ariens qui prétendaient connaître à fond l'essence divine, et part de là pour se moquer de leur fanfaronnade [3]. En somme, on était encore plus incapable de décrire les ordres angéliques que d'expliquer leur origine. Sur ce dernier point, il y avait, nous l'avons vu, deux théories en circulation ; quand il s'agissait, au contraire, de décrire la hiérarchie céleste et d'indiquer les fonctions des différents ordres, on ne trouvait rien à dire.

L'ignorance ne portait pas seulement sur les attributions des ordres angéliques, elle portait encore sur leur nombre Quelques Pères tenaient la liste des ordres fournie par les textes sacrés pour incomplète : « Il y a sans « aucun doute, dit saint Jean Chrysostome, d'autres « Vertus dont nous ne connaissons pas même les noms [4]. » Et il prouve son assertion par un texte de l'épître aux Éphésiens. Saint Jérôme, de son côté, conjecture que

1. *Enchirid.*, loc. citat.
2. *Hæres.*, II, XXX, 6.
3. *Cateches.*, XI, 12.
4. *De Incomprehens.*, hom. IV, 2.

saint Paul n'a pas pu faire l'énumération complète des degrés de la hiérarchie angélique [1]. Toutefois, on pensait au contraire généralement que tel ordre, désigné dans un endroit de l'Écriture sous un nom, reparaissait ailleurs sous un nom différent. Tel était notamment le cas des Chérubins. Grégoire de Nysse les identifia avec les Trônes [2]. Il fut sans doute conduit là par le texte du psaume qui montre l'Éternel siégeant sur les Chérubins. Chrysostome emprunta à Grégoire cette opinion [3], et nous la retrouvons dans Augustin, qui, appuyé sur le psaume que nous venons de mentionner, présente les Chérubins comme les sièges de Dieu [4]. Ainsi que les Chérubins, les Séraphins étaient aussi quelquefois ramenés à l'un des groupes nommés par saint Paul. Grégoire de Nysse, par exemple, les confond avec les Vertus [5]. Il est, du reste, remarquable que les Chérubins et les Séraphins apparaissent rarement dans les textes des Peres [6]. On se bornait le plus souvent à reproduire les listes fournies par saint Paul. Dans ces listes elles-mêmes on faisait des simplifications. C'est ainsi que Chrysostome voyait dans le mot *Vertus* un terme générique désignant tous les êtres

1. *In Ephes.*, I, 21 : « Arbitror..... quod scilicet in caelestibus sint principatus, sint potestates, sint dominationes atque virtutes et cetera ministeriorum vocabula quæ nec nos possumus nominare, nec ipsum Paulum puto, ut in gravi corpusculo constitutum, enumerare valuisse. »

2. *Contr. Eunom.*, I (T. II, p. 349-350). Selon Grégoire, le mot *Trône* n'est que la traduction grecque de l'hébreu *Kéroub*.

3. *De incomprehensib.*, III, 5.

4. *In Ps. XCVIII*, 3 : « Cherubim sedes Dei est..... thronus enim latine sedes dicitur. »

5. *Contr. Eunom.*, I (T. II, p. 340), Grégoire arrive à ce résultat au moyen d'un rapprochement de textes. Il remarque d'une part que les Séraphins d'Isaïe chantaient : « Saint, saint, saint ! » Il remarque d'autre part que le psalmiste (Ps. CIII, 21) invite les Vertus du Seigneur à le louer. Il conclut que les Vertus sont identiques aux Séraphins. — Théodoret a adopté cette manière de voir (*in Coloss.*, I, 16).

6. Ils n'interviennent guère qu'à l'occasion du texte d'Isaïe ou du texte du psaume XCVIII (XCIX de l'hébreu).

célestes[1], tandis qu'Augustin confondait les Vertus avec les Archanges[2]. En somme, à côté de l'opinion qui croyait à un nombre indéterminé d'ordres angéliques, il y avait une autre opinion qui réduisait ce nombre. Augustin estimait que les quatre ordres des Sièges, des Dominations, des Principautés et des Puissances, énumérés dans l'épître aux Colossiens comprenaient tout le monde angélique[3]. Avant lui, saint Basile avait émis la même pensée sous forme de conjecture[4].

L'Église, dans sa liturgie, se tenait en dehors de ces opinions. Elle ne spéculait pas sur le nombre des ordres angéliques. Elle ne cherchait pas si les degrés de la hiérarchie céleste étaient plus nombreux que ne le disaient les textes scripturaires, ou s'ils l'étaient moins. Elle juxtaposait ces textes sans chercher à les comprendre. Elle arrivait ainsi au nombre de neuf ou dix ordres. Dans la description qu'il fait de la liturgie de l'église de Jérusalem, Cyrille nomme les Anges, les Archanges, les Vertus, les Dominations, les Principautés, les Puissances, les Trônes, les Chérubins et les Séraphins : en tout, neuf ordres[5]. La liturgie que décrivent les *constitutions apostoliques* ne mentionne pas les Dominations ; en revanche, elle nomme les Éons et les Armées et obtient ainsi dix

1. *De Incomprehensib.*, III, 5 ; cf. Hilaire, *in Ps.*, *CXXXV*, 8.

2. *Enchirid.*, 58. A vrai dire, Augustin pose seulement la question sans la résoudre, mais la note suivante nous montre le fond de sa pensée.

3. *Ibid.* : « Quid inter se distent quattuor illa vocabula quibus universam ipsam cælestem societatem videtur apostolus esse complexus, dicendo : « *Sive sedes, sive dominationes, sive principatus, sive potestates.* »

4. *De Spiritu S.*, 38 ; Après avoir reproduit la liste fournie par saint Paul, Basile ajoute : « Καὶ εἰ τινές εἰσιν ἕτεραι λογικαὶ φύσεις. »

5. *Catech.*, XXIII, 6. Dans la catéchèse XVI, 23, il ne mentionne que huit ordres parmi lesquels se trouvent les esprits. Touttée (Note sur la catech. VI,6) conclut qu'on n'avait rien de certain alors sur les ordres angéliques.

ordres[1]. Les Éons, bien qu'on les retrouve chez Hilaire[2], chez Eusèbe[3] et dans la rédaction interpolée de l'épître de saint Ignace aux Tralliens[4], ne devaient pas être maintenus. Les Armées devaient, elles aussi, disparaître. L'avenir appartenait à la liste fournie par Cyrille de Jérusalem.

J. TURMEL.

1. *Constit. apost.*, VIII, 12.
2. *De Trinit.*, II, 9.
3. *De Laudibus Constantini.*
4. *Epist. interpol. ad Trall.*, 5.

SUR L'HISTOIRE DES INDULGENCES

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT [1].

Les indulgences sont en étroite relation avec la Pénitence ; et, tout comme les traités de dogmatique catholique *De Pœnitentia* renferment un appendice sur les Indulgences, M. Lea leur consacre le troisième volume de son ouvrage sur l'Histoire de la Confession auriculaire et des Indulgences dans l'Église latine.

Ce volume mérite les mêmes éloges que les deux premiers pour les vastes lectures et l'érudition dont il témoigne ; il donne lieu aussi aux mêmes observations et aux mêmes réserves. Cependant il est mieux composé et ordonné ; on en suit moins difficilement le plan et l'enchaînement. Après avoir exposé, dans les deux premiers chapitres, les théories générales et les conditions requises pour le gain des indulgences, M. Lea étudie dans un troisième chapitre les développements de la théorie et de la pratique. L'histoire générale des indulgences se poursuit dans les chapitres IV-VIII : le jubilé, la dernière période du moyen âge, l'application aux défunts, la Réforme, la contre-Réforme ; viennent ensuite les études sur les indulgences en particulier, chapitres IX-XIV : les Stations de Rome, les Ordres religieux, les Confréries, les Objets

1. *A History of auricular confession and indulgences* in the Latin church, by HENRY CHARLES LEA, LL. D., in three volumes. — Vol. III. *Indulgences.* — In-8° de VIII-629 p. Philadelphia, Lea Brothers and C°. 1896. Voir nos articles sur la Pénitence, *Revue*, II (1897), 306, 496.

indulgenciés ; les accroissements dans les derniers siècles ; les indulgences apocryphes ; enfin le dernier chapitre expose les conclusions de l'auteur sur l'influence des indulgences.

Cette influence, il fallait bien s'y attendre, est représentée comme nuisible à la morale chrétienne ; les indulgences n'appartiennent pas, dit M. Lea, à la discipline primitive ; introduites au XIe siècle, elles se développent lentement jusqu'au XIVe ; depuis lors, elles sont presque exclusivement un moyen d'assurer à l'Église des ressources temporelles ; sous cet aspect, elles ont donné lieu à de très graves abus, atténués, mais non supprimés de nos jours. Envisagées par rapport au peuple chrétien, les indulgences ont été et sont encore une source de relâchement moral ; elles ont favorisé et entretiennent parmi les fidèles de dangereuses illusions ; bref, elles ont été et sont infiniment plus nuisibles qu'utiles.

Ces conclusions sont en contradiction avec l'enseignement et la pratique de l'Église catholique, avec les définitions du concile de Trente, avec les affirmations des théologiens. Dans leur ensemble, elles sont inacceptables ; non seulement le catholique en sera profondément choqué, mais l'historien impartial sera tenu d'y apporter de très graves restrictions.

Nous ne pouvons pas, malheureusement, traiter ici de cette question. Nous sortirions du terrain historique sur lequel nous devons rester dans cette *Revue*[1]. Bornons-nous

1. Il est utile cependant de faire cinq observations : 1° La prédication des indulgences par les *quæstuarii*, prêtres qui échangeaient des indulgences contre des sommes d'argent, a donné lieu à de graves abus, contre lesquels l'Église a réagi. Elle a fini par supprimer les *quæstuarii*. Le principe, de rémunérer par des faveurs spirituelles les contributions des fidèles aux besoins temporels de la société religieuse, était cependant inattaquable. 2° Les fraudes en matière d'indulgences se sont développées, non pas grâce à la connivence des papes, mais

à constater que, M. Lea n'a pas réussi à se dégager entièrement des préjugés protestants contre les indulgences ; il n'a pas suivi jusqu'à son terme la curieuse évolution qui a fait des indulgences une sorte de valeur fiduciaire spirituelle, évolution qui est la conséquence inévitable de l'adoucissement de la pénitence. D'autre part, il a souvent accepté comme enseignement officiel de l'Église les opinions et les exagérations des auteurs, qu'il s'entend d'ailleurs excellemment à mettre en contradiction les uns avec les autres. Malgré toutes ces réserves, je ne voudrais pas paraître accuser M. Lea de mauvaise foi ; ses efforts pour demeurer impartial sont parfois évidents. C'est ainsi, par exemple, qu'il déclare sans fondement le reproche adressé à Maurice de Sully d'avoir eu recours à la vente des indulgences pour construire Notre-Dame de Paris [1] ; c'est ainsi encore qu'il rend hommage aux mesures réformatrices de saint Pie V et reconnaît que les jubilés des trois derniers siècles, loin d'avoir grossi le trésor pontifical, ont été la source de grosses dépenses pour les papes et l'occasion d'une admirable charité à l'égard des pélerins [2].

Mais j'ai hâte d'arriver à l'objet principal de cet article. Je voudrais étudier brièvement l'origine et le développement des indulgences, voir de quelle manière elles se rat-

par suite d'une fausse application des principes juridiques sur la possession et la prescription d'état. 3° L'aumône n'est plus exigée que pour un très petit nombre d'indulgences; l'application en est laissée au choix des fidèles, auxquels sont simplement recommandées des œuvres d'assistance, ou d'intérêt général comme les missions. 4° Le tarif des concessions d'indulgences est purement ecclésiastique et personne ne sait à quoi correspond en réalité les dénominations de jours, mois, années. Cette nomenclature a surtout une valeur historique. 5° Il est inutile de revenir sur le rapport que M. Lea veut trouver entre le relâchement des mœurs et les pratiques catholiques. Il faudrait prouver que les catholiques *pratiquants* ont des mœurs relâchées. Toute cette partie apologétique repose sur une équivoque.

1. Lea, p. 164.
2. Lea, p. 215 suiv. ; p. 482.

tachent aux diverses phases de la pénitence, puis, à l'aide de cet exposé, préciser, s'il est possible, leur notion exacte dans la pensée des chrétiens d'aujourd'hui. Telle est, ce me semble, pour les indulgences comme pour la pénitence, la véritable voie de la recherche scientifique. Que si je donne, dans ces pages, une large place à la théologie, le sujet lui-même m'en fait une nécessité.

I

Serait-il vrai que les indulgences ont été inconnues jusqu'aux XIe et XIIe siècles, suivant l'assertion de M. Lea[1], il n'en résulterait aucune objection contre le dogme catholique ; les indulgences n'étant point une institution sacramentelle, rien n'oblige à revendiquer pour elles une origine divine ou apostolique, ni à prouver qu'elles furent en usage aux premiers siècles. Il serait cependant bien étrange qu'elles aient apparu brusquement sans avoir été amenées et préparées par une discipline antérieure. Dans l'Église catholique, toujours fidèle aux traditions et respectueuse des pratiques du passé, toutes les institutions de quelque importance remontent, à travers des modifications plus ou moins considérables, jusqu'à une lointaine origine. Intimement rattachée à la discipline de la pénitence, dont nous avons retracé les étapes successives, la pratique des indulgences aura sans doute subi des modifications analogues. Si nous pouvons reconnaître dans la confession, telle qu'elle se pratique de nos jours, l'antique pénitence publique et la pénitence tarifée, dont les éléments essentiels se sont maintenus malgré d'importantes modifications, nous devrons de même retrouver, dans l'usage actuel des indulgences, une institution dont le principe est demeuré toujours le même, c'est-à-

1. Lea, p. 141, etc.

dire le pouvoir constamment exercé par l'Église, sous une forme ou sous une autre, de remettre au pécheur certaines œuvres de pénitence qu'il serait tenu d'accomplir. Sans doute, l'exercice de ce pouvoir devra s'harmoniser avec la méthode suivie, à chaque époque, pour imposer ou assigner au pénitent les œuvres satisfactoires. Aux premiers siècles, la rémission aura pour effet de hâter le retour du pécheur à la communion ecclésiastique ; plus tard, elle consistera surtout dans le remplacement des exercices de pénitence imposés par des œuvres plus faciles ; enfin, ces commutations deviendront encore plus douces et continueront à être accordées d'après un tarif qui aura cessé d'être employé pour l'imposition de la pénitence. Mais, sous ces trois formes successives et, par certains côtés, profondément diverses, le même pouvoir essentiel se retrouve toujours identique à lui-même ; partout nous voyons l'autorité ecclésiastique remettre au pécheur une partie des œuvres de pénitence dues pour la réparation de ses fautes.

II

La pénitence primitive était caractérisée par l'exclusion temporaire de la société ecclésiastique, prononcée contre le pécheur. Cette exclusion était la peine canonique principale, à laquelle venaient se joindre des exercices de pénitence. Après un certain temps d'expiation, le pénitent était réconcilié ; il reprenait place dans les rangs des fidèles et participait de nouveau à tous les biens spirituels de la société des saints. Or, la durée de l'exclusion était déterminée par l'évêque ou son délégué, proportionnellement au nombre et à la gravité des péchés. Pour cela, l'autorité ecclésiastique trouvait dans les usages locaux et dans les décisions des conciles ou des Pères une direc-

tion, mais non une loi rigide et infranchissable. L'évêque qui avait apprécié la culpabilité et imposé la pénitence pouvait aussi juger quand le pécheur avait suffisamment satisfait ; il pouvait, pour diverses raisons, anticiper la réconciliation. A l'origine même, quand l'exclusion était prononcée pour un temps indéfini, l'évêque pouvait y assigner un terme, comme fit saint Paul pour l'incestueux de Corinthe [1].

Dans ce premier état de la discipline pénitentiaire, l'anticipation de la réconciliation est la seule manière de concevoir l'indulgence ; elle en a cependant le caractère principal, puisqu'elle comporte une certaine rémission de la peine canonique. Aussi M. Lea a-t-il tort de blâmer les théologiens qui cherchent dans l'exemple de saint Paul et dans la conduite de saint Cyprien à l'égard des pénitents de Carthage, une lointaine origine des indulgences [2]. Il est bien vrai que saint Cyprien refusait de reconnaître aux confesseurs de la foi le droit d'accorder aux *lapsi* la paix et la réconciliation, sans l'intervention de l'autorité épiscopale ; il voyait dans cette prétention une usurpation indiscrète de sa propre autorité. Mais il n'hésitait pas à revendiquer pour lui-même le droit de réconcilier les pénitents avant le terme primitivement fixé, par égard pour l'intercession des martyrs ou pour d'autres raisons. Ce droit, il l'exerçait au besoin ; ainsi il réconcilia tous les pénitents de Carthage aux approches de la persécution [3]. Ce même droit, les conciles du IVe siècle et les anciens canons pénitentiels le reconnaissent expressément aux évêques [4]. En faisant dépendre principalement

1. I *Cor.*, V, 3 s. et II *Cor.*, II, 6, s.
2. Lea, p. 5-6.
3. Cypr. ep. X, XIV, LIV.
4. Conc. de Nicée, can. 12 ; d'Ancyre, can. 5 : « Statuimus autem ut episcopi, modo conversationis examinato, potestatem habeant vel utendi clementia, vel plus temporis adjiciendi. Ante omnia autem et

cette réconciliation anticipée de la ferveur et de la parfaite conduite du pénitent, ces anciens textes permettent de retrouver déjà dans l'indulgence primitive les débuts de la compensation entre les œuvres de pénitence, puisque toute indulgence suppose une commutation jointe à la rémission.

Sans vouloir pousser aussi loin que le font certains auteurs modernes l'assimilation entre cette pratique de l'antiquité et les indulgences de nos jours, nous pensons que l'existence, de part et d'autre, d'une rémission de la peine canonique permet de conclure à l'identité substantielle des deux institutions. Pour la nier, M. Lea dit que les *libelli* délivrés par les martyrs et l'intercession de l'Église avaient pour objet d'obtenir le pardon du péché, non la diminution de la peine. Cela ne me paraît ni évident ni prouvé. La paix tant désirée par les *lapsi* était avant tout la réconciliation avec l'Église, réconciliation anticipée qui ne pouvait se faire que par la diminution du temps d'exclusion primitivement fixé. Le pardon du péché était dû à la pénitence elle-même, que les *lapsi* avaient demandée et acceptée ; et d'ailleurs, pour interpréter les expressions employées à une époque où la distinction entre la coulpe et la peine n'avait pas encore été nettement formulée, il n'y a pas lieu de recourir à une application rétrospective du vocabulaire théologique du XIIIe siècle. A ceux qui trouveraient trop marquées les différences entre les deux formes extrêmes d'indulgences, je ferais observer que les deux méthodes de pénitence sont à tout le moins aussi différentes.

præcedens vita et quæ consecuta est examinetur, et sic eis clementia impertiatur. » Cf. MORIN, *De Pænit.*, l. I, c. XV.

III

La ressemblance s'accentue, pour la pénitence comme pour les indulgences, sous le régime de ce que j'ai appelé la pénitence tarifée. J'en ai dit déjà la nature et les principaux caractères ; ils ont eu leur contre-coup dans la méthode employée pour la rémission de la peine. Suivant les prescriptions des livres pénitentiels, on n'impose plus au pécheur l'exclusion de la société ecclésiastique ; par conséquent, l'indulgence ne pourra plus avoir pour objet l'anticipation de la réconciliation. La pénitence consiste surtout dans l'assignation et l'accomplissement d'une certaine quantité d'œuvres satisfactoires. L'ensemble du rite, de l'aveu, des prières liturgiques et des œuvres réconcilie le pécheur avec l'Église, et par suite avec Dieu, sans qu'il y ait encore une distinction bien marquée entre le pardon de la coulpe et la réparation par les peines, et sans qu'on ait assigné à chaque partie de la pénitence ses effets propres de pardon ou de satisfaction. Dans cet état de choses, l'indulgence aura nécessairement pour objet l'adoucissement et la rémission des exercices pénitentiels imposés à chaque pécheur. Cette rémission ne sera pas pure et simple ; elle impliquera un élément de compensation et de commutation, d'où résultera cependant un allegement pour le pénitent. C'est encore, comme l'on sait, la pratique actuelle. L'indulgence est primitivement laissée à la discrétion de l'évêque, ou plutôt du confesseur, qui cherchent dans les tarifs des pénitentiels une direction plutôt qu'une loi immuable. Nous avons vu dans un précédent article, à la suite de M. Lea, quel rôle considérable ont joué au moyen âge les commutations et rachats de pénitences, cause la plus efficace de l'abaissement progressif de la pénitence tarifée ; du même coup, ces pra-

tiques ont grandement favorisé l'introduction des indulgences proprement dites. Tout pécheur pouvait obtenir, soit au moment de sa confession, soit plus tard, des arrangements qui lui permettaient d'accomplir, en moins de temps et à des conditions moins dures, les pénitences qu'on venait de lui imposer.

Pour arriver à l'indulgence proprement dite, il ne restait plus qu'un pas à franchir, et on le franchit bientôt. Jusqu'alors les commutations de pénitences avaient lieu pour chaque pécheur en particulier ; supposez qu'on offre à tous les pénitents tenus à l'accomplissement de certaines œuvres satisfactoires, une réduction applicable à tous, moyennant une autre œuvre qu'ils sont tous invités à accomplir, vous aurez l'indulgence avec tous ses éléments constitutifs. Sans doute, les premières propositions de ce genre qu'il nous est donné de constater sont faites à des conditions à peu près équivalentes aux exercices de la pénitence elle-même ; on aurait de la peine à leur reconnaître aujourd'hui le caractère d'indulgences ; elles n'en constituent pas moins les premiers exemples de nos modernes indulgences, œuvres offertes à tous en échange de la peine temporelle due au péché. L'exemple le plus ancien serait une indulgence relevée par Mabillon dans un sacramentaire qu'il date du IXe siècle[1] ; toutefois il me semble impossible de faire remonter une concession de ce genre à une époque si reculée. Mais on peut citer, avec plus de certitude, la concession offerte par Alexandre II en 1063, pour encourager à la guerre qu'il projetait contre les Sarrasins[2]. Plus remarquable est l'indulgence annon-

1. « Mense junio die XXII, sanctorum martyrum mille CCCCLXXX quorum vigilia cum silentio et jejunio est celebranda : et concessum est eis pro uno illo die annum dimittere in pænitentia. » MABILLON, *Musæum Italicum*, t. I, P. I, p. 67, ap. LEA, p. 132, not. 2.

2. « Qui juxta qualitatem peccaminum suorum unusquisque suo episcopo vel spirituali patri confiteatur, eisque, ne diabolus accusare de

cée par Urbain II au concile de Clermont de 1095, en faveur des chrétiens qui prendraient part à la première croisade [1]. La commutation nous paraîtrait peu avantageuse aujourd'hui, par comparaison avec nos indulgences plénières, aux conditions si abordables; mais peu importe, nous pouvons conclure que les indulgences sont déjà parfaitement constituées.

Depuis lors, leur histoire consistera surtout dans leur rapide multiplication et dans l'adoucissement progressif des conditions exigées pour les acquérir. Jusqu'au XIVe siècle, M. Lea le constate à plusieurs reprises [2], elles sont peu nombreuses et très difficiles. Les raisons, qu'il n'assigne pas, sont cependant aisées à indiquer : d'une part, l'indulgence de la croisade, qui servait pour ainsi dire de prototype, était encore à des conditions trop dures pour permettre d'abaisser notablement les œuvres requises pour les autres; d'autre part, bien que le tarif pénitentiel ne fût déjà plus rigoureusement suivi, les pénitences imposées par les confesseurs étaient encore assez considérables, bien plus dures, en tout cas, que celles de nos jours. Les indulgences ne deviendront si faciles que lorsque les pénitences sacramentelles seront elles-mêmes réduites à peu de chose.

inpenitentia possit, modus penitentiæ imponatur. Nos vero auctoritate sanctorum apostolorum Petri et Pauli et penitentiam eis levamus et remissionem peccatorum facimus, oratione prosequentes. » Löwenfeld, *Epistt. Pontiff. Roman. ined.*, p. 43, ap. Lea, p. 56, not. 1.

1. « Quicunque pro sola devotione, non pro honoris vel pecuniæ adeptione, ad liberandam ecclesiam Dei Jerusalem profectus fuerit, iter illud pro omni pænitentia ei reputetur. » Dans son discours à la foule, Urbain II s'exprimait en ces termes : « Nos autem, de misericordia Dei et beatorum Petri et Pauli confisi, fidelibus christianis qui contra eos arma susceperint, et onus sibi hujus peregrinationis assumpserint, immensas pro suis delictis pænitentias relaxamus. Qui autem ibi in vera pænitentia decesserint, et peccatorum indulgentiam et fructum æternæ mercedis se non dubitent habituri. » Lea, p. 12, not. 1.

2. Par exemple, p. 143 suiv.

Mais avant d'arriver à ce dernier terme de l'évolution des indulgences, nous devons présenter quelques observations sur certaines opinions de M. Lea.

IV

Jusqu'ici nous n'avons fait aucune allusion aux théories théologiques sur les indulgences ; ces explications théoriques, ici comme sur tant d'autres points, sont en effet postérieures à la pratique. Les indulgences devaient avoir leur place dans l'élaboration systématique de la théologie, œuvre des scolastiques. Ceux-ci avaient perdu de vue, ou du moins relégué à un rang très inférieur, l'effet primitif et direct de la pénitence, à savoir la réconciliation avec l'Église ; ils se préoccupaient à peu près exclusivement de la réconciliation avec Dieu et du pardon des péchés. Ils avaient oublié que la dette que le pécheur doit payer après l'aveu de ses fautes et l'absolution était due tout d'abord à l'Église ; ils ne la considéraient que par rapport à Dieu et furent ainsi amenés à n'envisager que sous cet aspect la rémission de la peine temporelle, effet de l'indulgence. Cette manière de voir, pour être incomplète, n'était pas en désaccord avec la théologie antérieure, car l'Église était reconnue l'intermédiaire de Dieu pour la satisfaction, comme pour le pardon. Cependant rien ne nous permet de penser que l'Église et Dieu se servent du même tarif pour apprécier et remettre la dette du pécheur. Si nous connaissons celui que l'Église suivait autrefois pour imposer la pénitence et qu'elle suit encore pour la remettre, nous ne pouvons rien dire de précis sur les comptes à régler avec la justice divine. Quoi qu'il en soit, les scolastiques, préoccupés de cette sorte de payement à faire à Dieu, en ont trouvé la contre-partie dans les mérites infinis de Notre-

Seigneur, dans les satisfactions surabondantes de la sainte Vierge et des saints ; c'est là le trésor de l'Église, suivant l'expression reçue depuis, trésor inépuisable qui supplée sans cesse aux satisfactions dont nous dispensent les indulgences. M. Lea critique l'invention tardive de cette théorie [1] ; il y voit une cause du développement indiscret des indulgences. Il me semble que c'est en exagérer notablement les effets ; je n'y vois, pour ma part, qu'une explication systématique, basée sur une doctrine incontestée et sur une comparaison d'allure trop réaliste ; mais son influence sur le développement des indulgences me semble avoir été relativement très restreinte.

Plus acerbe est la critique de M. Lea sur les prétendues indulgences *a culpa et a pœna* [2]. Il y voit des concessions qui auraient eu pour objet de remettre, non seulement les peines temporelles dues au péché pardonné, suivant la définition, mais encore et surtout le péché lui-même ; et cela, selon lui, indépendamment du recours au sacrement et au pouvoir des clés. Malgré toutes les curieuses recherches et les citations accumulées par lui, l'auteur n'a pas fait, que je sache, la preuve de cette interprétation, qui serait en effet, si elle était exacte, la négation du dogme et de l'obligation de la pénitence. Ce n'est pas que je conteste l'emploi de l'expression *a culpa et a pœna* dans certaines concessions d'indulgences ; mais elle n'a pas d'autre portée que les paroles « peccatorum remissiones » ou autres semblables qui figurent encore aujourd'hui sur tous les brefs d'indulgences. Aucune de ces expressions n'a jamais signifié le pardon du péché sans le recours préalable au sacrement, chaque fois que ce recours était nécessaire. Il ne faut pas exagérer la distinction entre la coulpe et la peine ; en réalité, un péché

1. Lea, p. 14 suiv.
2. Lea, p. 67-82.

n'est entièrement pardonné que lorsqu'il est totalement expié, quand il n'exige plus aucune réparation. C'est pourquoi les catholiques peuvent et doivent toujours demander à Dieu le pardon de leurs fautes, même après en avoir reçu l'absolution. De plus, il y a toute une catégorie de péchés, fautes vénielles, imperfections et faiblesses de tout ordre, que l'Église n'oblige pas à soumettre au pouvoir des clés et qui exigent cependant une certaine réparation. Aussi, toute bonne œuvre, inspirée par des motifs surnaturels, a une valeur satisfactoire et peut être offerte à Dieu en vue de la rémission des péchés, c'est-à-dire comme satisfaction à sa justice. C'est par milliers que l'on pourrait citer les chartes, les fondations, les dons aux églises, dont les auteurs disent uniformément qu'ils font ces bonnes œuvres pour la rémission de leurs péchés ; on peut donc imposer ou conseiller à un chrétien une œuvre utile quelconque pour la rémission de ses péchés [1] ; il serait facile de citer également quantité d'oraisons liturgiques où l'Église nous fait demander à Dieu la rémission de nos fautes. Mais qui a jamais vu dans tout cela la prétention ou l'autorisation de se dispenser du recours au sacrement, quand il est nécessaire ? Sans doute, l'expression *a culpa et a pœna* pouvait prêter à des abus de la part des prédicateurs d'indulgences, à des illusions de la part des fidèles ; c'est pourquoi elle a été supprimée ; cependant l'Église n'en saurait être rendue responsable. Toute l'histoire des indulgences est là pour démontrer qu'elles s'appliquent à la satisfaction, non à la coulpe, au moins des fautes mortelles ; les concessions d'indulgences, à commencer par celle d'Alexandre II, citée plus haut, mentionnent très souvent l'obligation de la confession

1. M. Lea a lui-même réuni, p. 58, note, un certain nombre d'exemples de ce genre : les papes engagent à accomplir certaines œuvres, à prendre part à la croisade, *in remissionem peccatorum omnium*.

préalable ; quant à celles qui sont muettes sur ce point, il n'est que logique de les interpréter d'après les autres. Enfin, il ne faut pas oublier que les satisfactions dues à Dieu pour le péché pardonné sont encore, de quelque façon, les suites et les restes de la faute.

V

Le XIVe siècle vit les concessions d'indulgences se multiplier et les conditions exigées pour les obtenir s'abaisser progressivement ; on les accorda, non plus seulement pour la croisade, mais pour le jubilé, pour divers exercices de piété, surtout pour des aumônes en faveur des églises à construire ou à réparer. Cependant l'ancien tarif pénitentiel n'était plus guère conservé qu'à l'état de souvenir. Mais tandis qu'on ne l'employait plus pour imposer la pénitence, on continua à le suivre pour remettre, par les indulgences, cette même pénitence, théoriquement en vigueur. C'est là un aspect fort curieux de cette pratique et la cause la plus efficace de l'adoucissement des conditions primitivement exigées. Les jours, les quarantaines, les années d'indulgences correspondent encore aux exercices de pénitence prévus par les livres pénitentiels, comme si le confesseur en avait fait l'application au pénitent. Par conséquent, le chrétien qui a gagné une indulgence se voit remettre par l'Église tant de jours, de quarantaines ou d'années de la pénitence qu'il aurait dû accomplir, si ses fautes avaient été taxées d'après les anciens tarifs ; ou encore, quoique ce genre d'indulgence ne soit plus en usage, la septième partie, ou la cinquième, ou le tiers de cette même pénitence. Et si la dette du pécheur à l'égard de l'Église n'est pas considérable, les indulgences partielles deviennent aisément plénières pour lui. Quant à l'indulgence plénière, elle était autrefois la

remise totale de la peine qui restait à accomplir; elle pouvait ainsi varier beaucoup, suivant les cas, depuis quelques jours jusqu'à de nombreuses années de pénitence. Depuis qu'on a oublié la pénitence tarifée, on n'a vu dans l'indulgence plénière que la remise totale de la peine, sans rechercher quelle était l'étendue de celle-ci ; on en a donc fait une sorte de valeur type, de beaucoup supérieure aux indulgences partielles. Les indulgences de l'une et l'autre espèce ont été considérées indépendamment de la dette réelle de chacun, et l'on a ainsi transformé les indulgences en une valeur spirituelle positive, sans relation avec la pénitence qu'on devrait accomplir, dans l'hypothèse de l'application des anciens tarifs. On s'est ainsi persuadé qu'on accumulait de véritables trésors spirituels en ajoutant les unes aux autres les indulgences plénières, en totalisant les jours, les quarantaines et les années de nombreuses indulgences partielles et que Dieu saurait en tenir compte. Ces expressions n'ont donc plus alors qu'une signification historique et sont comme un dernier lien avec la pénitence tarifée tombée en désuétude.

Cet oubli du tarif ecclésiastique, point de départ des indulgences, a été la cause la plus active de l'abaissement progressif, jusqu'à la plus extrême facilité, des conditions imposées pour le gain des indulgences. Les années et les quarantaines ainsi remises ne répondaient plus à rien dans la pratique ; on pouvait donc en faire de larges et faciles concessions, comme on ferait de valeurs hors de cours et d'appréciation incertaine. On savait que les indulgences ont un effet salutaire, bien qu'on ne pût en préciser exactement l'étendue ; cet effet, on voulait l'assurer dans la mesure la plus large ; on y consacrait donc des rémissions qui auraient été excessives et surabondantes, si elles avaient porté sur une dette bien définie, mais qui pouvaient sans inconvénient s'appliquer à des satisfactions d'une évaluation fort problématique, puis-

qu'elles ne sont plus calculées. Si l'on ne pouvait évaluer la dette, il devenait tout aussi difficile d'évaluer les biens spirituels destinés à la remettre ; et ainsi tombaient les barrières qui avaient maintenu, pendant trois siècles, une certaine sévérité et quelque modération dans les concessions d'indulgences. Ajoutez à cela les sollicitations et requêtes innombrables adressées aux papes par les ordres religieux, les églises, les confréries, les princes et les prélats ; le besoin de toujours surenchérir sur le passé ; enfin, la diminution progressive des austérités et des mortifications ; telles sont, à mon avis, les causes qui ont concouru l'adoucissement des conditions requises pour le gain des indulgences, et amené l'état actuel.

VI

S'il en est ainsi, que valent donc les indulgences pour les chrétiens d'aujourd'hui, et quelle en est l'utilité ? Le concile de Trente s'est contenté de définir deux choses seulement : le droit de l'Église d'accorder des indulgences et leur utilité pour les fidèles [1]. Le pouvoir de l'Église est assez clairement prouvé par l'usage qu'elle en a fait depuis les premiers siècles, en tenant compte des modifications nécessitées par les états successifs de la discipline pénitentiaire. Quant à l'utilité des indulgences pour les fidèles, elle ressort de ces doctrines également définies, que le péché du fidèle exige une réparation et que l'Église est établie par Dieu comme intermédiaire entre le pécheur et lui, directement pour le pardon, con-

1. *Sess.* XXV, *decret. de indulgentiis* : « Sacrosancta synodus indulgentiarum usum, christiano populo maxime salutarem et sacrorum conciliorum auctoritate probatum, in Ecclesia retinendum esse docet et præcipit, eosque anathemate damnat qui aut inutiles esse asserunt, vel eas concedendi in Ecclesia potestatem esse negant. »

séquemment aussi pour la réparation. Quoique l'assignation des peines temporelles dues au péché ait été presque entièrement abandonnée, le principe n'en demeure pas moins ; par conséquent, les œuvres méritoires auxquelles l'Église attache une réduction de pénitence comptent aux yeux de Dieu, qui ne peut ne pas ratifier, dans une certaine mesure, les actes de l'autorité établie par lui-même. Dans ce sens, les indulgences continuent certainement à être salutaires pour le peuple chrétien.

Mais s'ils veulent essayer de préciser cet effet salutaire, les théologiens modernes se trouvent en présence de telles obscurités, de telles incertitudes, qu'il leur devient impossible de formuler une appréciation, même approximative, de l'effet des indulgences. Ces causes d'incertitude ressortent de l'évolution dont nous avons tenté de tracer les grandes lignes ; aussi ne sortirons-nous pas de notre rôle d'historien en les signalant brièvement. Elles serviront en même temps à marquer nettement la différence des conceptions anciennes avec celles qui sont admises aujourd'hui par les théologiens catholiques et achèveront de caractériser les pratiques du passé.

Une première cause d'incertitude vient de ce que les indulgences ne se rapportent plus qu'historiquement au tarif ecclésiastique et qu'à vouloir les considérer par rapport à Dieu, on se heurte à l'inconnaissable.

Dans la doctrine catholique, le péché nous rend débiteurs vis-à-vis de Dieu et, même après le pardon, nous devons subir la peine due à nos fautes, soit en ce monde, soit en l'autre. Mais quel est le tarif de la justice divine ? Quelle est l'étendue de la satisfaction dont est redevable à son égard le pécheur pardonné ? Dans quelle mesure la ferveur, les sentiments de contrition, les efforts quotidiens du pécheur lui servent-ils à apaiser la justice de Dieu ? Personne n'oserait répondre et cette première cause d'incertitude est bien sentie par tous les chrétiens.

Une deuxième cause d'incertitude, absolument négligée par les théologiens, me frappe davantage.

Sous l'empire du tarif pénitentiel, les indulgences ne pouvaient avoir pour objet que les peines réellement imposées ; et les peines n'étaient imposées que pour les péchés commis, péchés généralement assez graves. Par conséquent, celui qui ne s'était vu imposer aucune peine, soit que ses fautes eussent été peu graves, soit qu'il ne les eût pas accusées ; celui qui avait accompli intégralement sa pénitence, ne pouvaient pas recevoir d'indulgence, la matière faisant défaut. L'œuvre indulgenciée que ces personnes auraient accomplie aurait gardé son mérite, mais ne leur aurait assuré aucune rémission de peine. Que peut être, en effet, la remise d'une dette qui n'existe pas ou qui a été payée ? Maintenant que le tarif est depuis longtemps oublié, les choses auraient-elles changé de nature, et les indulgences auraient-elles acquis une valeur innépendante de la dette véritable, calculée ou non, du pénitent ? L'existence d'une dette personnelle ne serait-elle plus une condition nécessaire pour l'acquisition des indulgences ?

Un exemple moderne fera mieux comprendre cette différence du présent avec le passé. Une religieuse veut gagner, en un jour de fête, trois, quatre indulgences plénières ; elle aura fait vingt visites à l'église le jour de la Portioncule. Supposons qu'elle ait parfaitement rempli toutes les conditions requises. Dans sa pensée, dans l'opinion des auteurs qui ont traité des indulgences, elle aura acquis, trois, quatre ou vingt fois, une certaine valeur spirituelle fixe — je n'ai pas d'autre expression qui rende mieux ma pensée — qui a pour effet de satisfaire à la justice de Dieu, mais dont l'efficacité est regardée comme indépendante de sa propre dette, quelle qu'elle soit. Si les fautes de cette pieuse personne, appréciées d'après la sévérité des tarifs péniten-

tiels d'autrefois, ne l'avaient rendue passible que d'une pénitence de quelques jours, la rémission aurait-elle pu porter sur autre chose que sur cette pénitence ? Et à supposer que la première indulgence gagnée, transformée ainsi en partielle, a valu à cette religieuse la rémission de sa dette, quel sera l'effet des autres ? On dit qu'elles vaudront à l'égard de Dieu. Soit ; mais encore, si la première indulgence a remis la peine canonique, si son effet a été ratifié par Dieu, que pourront remettre les autres ? Faut-il dire alors qu'elles constituent une sorte de droit à une remise éventuelle ? C'est la solution que laisserait supposer la pratique commune des fidèles pieux : les indulgences seraient une valeur positive, permettant de payer même des dettes qu'on n'a pas contractées ; de même un riche, qui consacrerait ses premières ressources à éteindre ses dettes, aurait encore de quoi en payer d'autres, bien qu'il n'en ait plus. Mais cette manière réaliste d'apprécier les indulgences est-elle conforme à l'état actuel de la théologie ? Rien n'autorise à le penser ; au contraire, la définition des indulgences, unanimement admise, les restreint à la remise de la peine temporelle due aux péchés pardonnés. Cette définition se reporte encore, à l'insu de ceux qui la formulent, à l'époque de la pénitence tarifée.

Mais il est si difficile, ajoutent les auteurs modernes, de gagner une indulgence ; il faut y apporter de tels sentiments de contrition, de charité, que l'on ne peut jamais savoir quand on a gagné entièrement une indulgence plénière. Ce raisonnement se retrouve dans des centaines de livres de dévotion. Mais je ne sais vraiment sur quoi il repose. Aucun acte du Saint-Siège, aucune décision de la Congrégation des Indulgences n'a jamais parlé de cette prétendue difficulté ni de cette extraordinaire perfection. Et d'ailleurs, si tout chrétien peut arriver sans trop de peine, d'après les théologiens, à la contrition parfaite, qui remet le péché, pourquoi faudrait-il exiger des con-

ditions plus inabordables pour la rémission des peines dues à ce même péché ?

L'incertitude augmente encore, quand il s'agit des indulgences appliquées, par voie de suffrage, aux vivants et surtout aux défunts. Il y a là un nouveau genre d'action, un nouveau changement de tarif, qui augmente encore le mystère. Le pécheur qui gagne pour lui-même des indulgences demeure dans l'ordre de la justice, puisque c'est en justice qu'il doit à Dieu satisfaction pour ses péchés. Mais appliquée à d'autres que celui qui la gagne par ses propres actes, l'indulgence cesse d'appartenir à l'ordre de la justice et n'est plus valable que « par voie de suffrage », suivant l'expression officielle. Son acceptation et son efficacité sont donc soumises à la miséricordieuse mais entièrement libre volonté de Dieu. Or, quelles lois Dieu s'est-il tracées à lui-même à cet égard ? Nous n'en pouvons rien savoir, pas plus que nous ne connaissons la mesure exacte de l'efficacité des prières et des bonnes œuvres pour les défunts.

L'Église catholique reconnaît sans difficulté cette incertitude ; si elle affirme et définit l'utilité générale des indulgences, elle se garde bien de préciser davantage. Lorsqu'un questionneur lui demande, par exemple, si l'indulgence de l'autel privilégié délivre certainement une âme du purgatoire, elle répond : « Affirmative, si Deo placuerit [1]. » Telle est bien aussi la conviction intime des fidèles ; leur foi aux indulgences ne leur fait pas perdre de vue les

1. Et plus clairement dans la réponse à l'évêque de Saint-Flour, du 28 juillet 1840, *Decr. auth.*, n. 283 (le n. 522 cité par M. Lea, se rapporte à la collection de Mgr. Barbier de Montault) : « Per indulgentiam altari privilegiato adnexam, si spectetur mens concedentis et usus clavium potestatis, intelligendam esse indulgentiam plenariam, quæ animam statim liberet ab omnibus purgatorii pœnis ; si vero spectetur applicationis effectus, intelligendam esse indulgentiam cujus mensura divinæ misericordiæ beneplacito et acceptationi respondet. » LEA, p. 369.

exigences de la pénitence pour eux-mêmes et de la justification dernière pour les défunts ; après avoir multiplié les prières, les indulgences, l'offrande du saint sacrifice, ils expriment la confiance que Dieu aura entièrement pardonné à leurs défunts ; ils ne formulent jamais une certitude absolue et sentent bien qu'ils ne peuvent l'avoir.

L'irrémédiable incertitude où l'on est maintenant sur l'efficacité pratique des indulgences provient donc des vicissitudes de leur histoire et du transfert à l'égard de Dieu, de tarifs conservés pour remettre des pénitences qu'ils ne servent plus à imposer. Le caractère vague de la définition donnée à Trente a son explication dans les faits antérieurs. On voit du même coup ce qui, dans la pratique actuelle, subsiste du passé et ce qui en a été renouvelé et transformé.

Paris.

A. BOUDINHON.

PRIME ET COMPLIES[1]

II. — Complies

Les origines des Complies sont assez obscures. Pour exprimer notre pensée à cet égard, il nous suffira de passer rapidement en revue ce qu'en disent de récents auteurs; leurs affirmations paraîtront sans doute trop absolues ou prématurées.

A) *Complies et M. Batiffol*

A la dernière heure du jour, l'*Histoire du bréviaire romain* consacre les lignes suivantes : « De même que l'office matinal de Laudes ne concordait pas avec le commencement de la journée, l'office de Vêpres ne concordait pas avec la fin. Après Vêpres avait lieu le repas du soir : le coucher venait ensuite. La journée de l'homme de Dieu finirait-elle autrement que par une prière ? C'était une pensée bien ancienne, ou plutôt une pensée qui n'avait pas d'âge, que la pensée de finir le jour en remerciant Dieu, et en lui confiant la nuit où l'on entrait. S. Basile parle de cette prière du soir, comme d'une chose traditionnelle. En Occident, S. Benoît le premier la fit rentrer dans le cours des offices, en lui donnant le nom qu'elle a gardé de *completorium*, complies, achèvement [1]. »

Retenons seulement les six lignes qui terminent ce paragraphe. Elles soulèvent un doute dans l'esprit du lecteur. Avant S. Benoît, l'Orient possédait-il, oui ou non, Complies comme office canonique ? On ne sait quelle réponse l'auteur donne à cette question. Les deux mots : *en Occident* placés en vedette, en tête de sa dernière phrase, sont-ils une simple indication de lieu ? Sont-ils au contraire une restriction de ce que la phrase aurait de trop absolu ? Disent-ils que les Complies commencèrent à devenir un office canonique en Occident ? Disent-ils simplement que S. Benoît est le premier occidental qui les ait adoptées ? Il semble difficile de se prononcer à coup sûr.

Par contre le paragraphe en question attribue clairement à Basile de Césarée une allusion à cette prière du soir qui rentra plus tard dans le cours des offices et s'appela Complies, une allusion par conséquent à cette prière, différente de Vêpres, qui devait coïncider avec la fin de la journée pour remercier le ciel des grâces reçues et confier à Dieu

1. Voir *Revue*, III (1898), p. 281.
2. *O. c.*, p. 35.

la nuit où l'on entrait. M. l'abbé Batiffol est-il bien certain qu'il en soit ainsi?

Voici tout d'abord le texte auquel sa note renvoie : « Ἔδοξε τοῖς πατράσιν ἡμῶν μὴ σιωπῇ τὴν χάριν τοῦ ἑσπερινοῦ φωτὸς δέχεσθαι, ἀλλ' εὐθὺς φανέντος εὐχαριστεῖν. Καὶ ὅστις μὲν ὁ πατὴρ τῶν ῥημάτων ἐκείνων τῆς ἐπιλυχνίου εὐχαριστίας, εἰπεῖν οὐκ ἔχομεν· ὁ μέντοι λαὸς ἀρχαίαν ἀφίησι τὴν φωνήν, καὶ οὐδενὶ πώποτε ἀσεβεῖν ἐνομίσθησαν οἱ λέγοντες· Αἰνοῦμεν Πατέρα, καὶ Υἱόν, καὶ Ἅγιον Πνεῦμα Θεοῦ [1]. » Rien de plus clair que ce passage. Basile veut prouver la divinité du Saint-Esprit par un texte emprunté à la tradition. Avant de le citer et pour lui donner plus de valeur, il s'attache à montrer son antiquité : l'hymne à laquelle il appartient remonte si loin que nul au monde n'en connaît l'auteur [2]; cette hymne fait partie d'une prière solennelle instituée aux temps passés par les Pères dans la foi. Ces deux affirmations n'ont qu'un but : montrer l'antiquité du texte que le champion du Saint-Esprit apporte en témoignage uniquement, comme il le dit lui-même, διὰ τοῦ χρόνου τὴν ἀρχαιότητα. Cela établi, il est évident que la prière du soir dont S. Basile parle comme d'une chose traditionnelle doit être précisément celle-là qui contient le texte cité. Or ce texte, il suffit pour le trouver d'ouvrir l'Ὡρολόγιον, à l' ἀκολουθία τοῦ ἑσπερινοῦ, c'est-à-dire aux Vêpres. Là, dans ces deux incises du Φῶς ἱλαρόν :

ὑμνοῦμεν Πατέρα, Υἱόν
καὶ Ἅγιον Πνεῦμα Θεόν

qu'un manuscrit du xᵉ siècle, conservé à la Bibliothèque nationale d'Athènes, écrit :

αἰνοῦμεν Πατέρα καὶ Υἱόν
καὶ Ἅγιον Πνεῦμα· Θεέ [3]

l'on reconnaît sans peine, en dépit de modifications légères, les sept ou huit mots lancés dès le IVᵉ siècle à la face des Pneumatomaques :

αἰνοῦμεν Πατέρα, καὶ Υἱόν,
καὶ Ἅγιον Πνεῦμα Θεοῦ

Le rapprochement est d'autant plus facile à faire que d'autres l'ont fait depuis longtemps. Deux manuscrits des œuvres de S. Basile, con-

1. *De Spiritu Sancto*, 73.

2. Les éditions slaves des livres liturgiques attribuent généralement cette hymne à saint Sophrone, patriarche de Jérusalem (Cf. A. Maltzew : *Die Nachtwache*, Berlin, 1892, p. 59, note). De leur côté les éditions grecques de l'Ὡρολόγιον y accolent le nom du saint martyr Athénogène (par exemple, édit. d'Athènes, 1891, p. 122). Le *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiæ* défend cette dernière opinion (Insprück, 2ᵉ éd. 1896, t, I, p. LVI). Ni les éditeurs, ni le P. Nilles n'ont lu attentivement le passage de saint Basile sur lequel ils s'appuient. Le P. E. Bouvy reconnaît l'œuvre d'Athénogène dans une autre hymne vespérale : Αἰνεῖτε, παῖδες, κύριον (*Cantiques de l'Église primitive* dans *les Lettres chrétiennes*, IV, p. 203).

3. Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, t. IX, p. 8.

sultés par les Bénédictins à la Bibliothèque royale, portent, l'un en marge, l'autre dans le texte, l'indication : « Περὶ τοῦ φωτὸς ἱλαροῦ ». D'ailleurs tout dans les paroles de S. Basile indique les Vêpres : la prière qu'il mentionne est le remerciement τοῦ ἑσπερινοῦ φωτός, le texte qu'il cite appartient à l'hymne τῆς ἐπιλυχνίου εὐχαριστίας. Or encore aujourd'hui chez les Grecs ἑσπερινός est le nom officiel des Vêpres et la partie de cet office formé par le Φῶς ἱλαρόν continue à s'appeler ἐπιλύχνιος εὐχαριστία. En faut-il davantage pour donner à penser que le docteur de Cappadoce parlait plutôt de Vêpres que de toute autre prière ?

Au IVe siècle, nous dira-t-on, les heures canoniques comprenaient seulement les psaumes : il ne saurait être question de Vêpres à propos d'une hymne étrangère au psautier. En d'autres termes, l'on nous accusera de brouiller tous les temps et de raisonner comme si Vêpres possédait primitivement tous les éléments qui s'y réunissent aujourd'hui. Cette objection mérite une réponse. Sans affirmer que, dès avant S. Basile, les Vêpres aient fait des emprunts considérables en dehors de l'Écriture, on peut soutenir qu'il serait excessif et contraire à l'histoire d'en exclure absolument les moindres apports de la tradition. Dans sa Peregrinatio, Sainte Silvia nomme souvent les hymnes. « Les hymnes, écrit dom Cabrol, ce sont pour elle les psaumes et les cantiques, et, sans doute aussi, certains chants d'une origine très ancienne, comme le *Gloria in excelsis*, le *Laudamus te* et quelques autres prières de même nature [1]. » Parmi les chants d'une origine très ancienne, les onze ou douze vers du Φῶς ἱλαρόν [2] ont le droit d'occuper une bonne place. Au commencement du VIIe siècle, un moine du Mont Sinaï, l'abbé Nil, les récitait comme partie intégrante des Vêpres et, ce faisant, il ne dérogeait en rien aux traditions de la liturgie du désert si opiniâtrement rebelle à toute innovation, surtout il restait encore bien en retard sur les pratiques universellement acceptées de son temps [3]. C'est dire que le Φῶς ἱλαρόν s'était uni depuis longtemps aux psaumes des Vêpres. Cette union, pour la Cappadoce du moins, nous paraît antérieure à la seconde moitié du IVe siècle et le texte même de S. Basile suffit, semble-t-il, à le prouver : Ce qu'il cite appartient à l'ἐπιλύχνιος εὐχαριστία. Or, d'après un ouvrage sûrement compilé avant le IVe siècle [4] l'ἐπιλύχνιος εὐχαριστία, tout comme la προσφώνησις ἐπιλύχνιος, fait partie de cet office qui débute par l'ἐπιλύχνιος ψαλμός et qui, ayant lieu ἑσπέρας γενομένης, porte le nom d'ἑσπερινός. Dans ce passage des Constitutions Apostoliques, l'adjectif ἐπιλύχνιος s'applique toujours, comme on le voit, à quelque partie des Vêpres ; toute *prière des Flambeaux* rentre dans les Vêpres. D'autres documents parlent dans le

1. *O. c.*, p. 63.
2. Christ (*Anth. græc. carminum christianorum*, Lipsiæ, 1871, p. 40) divise l'hymne en 12 incises ; d'autres n'en comptent que 11.
3. Pitra, *Juris Eccl. Gr. Hist. et Monum.*, t. II, p. 220.
4. *Constitut. Apost.*, l. VIII, c. 35-37.

même sens. Sainte Silvia visita la Palestine vers 385-388, peu d'années après la mort de Basile. Que vit-elle à Jérusalem? « Hora autem decima, écrit-elle, (quod appelant hic licinicon, nam nos dicimus lucernare), similiter se omnis multitudo colliget ad Anastasim, incenduntur omnes candelæ et cerei, et fit lumen infinitum [1] ». Ici, dans la *Peregrinatio*, nous avons λυχνικόν; là dans les Constitutions Apostoliques et dans S. Basile, auquel il faudrait joindre S. Grégoire de Nysse [2], nous avions ἐπιλύχνιος εὐχαριστία. De part et d'autre il s'agit d'une prière solennelle faite à la lueur des flambeaux, de part et d'autre il s'agit de Vêpres. La pèlerine gallo-romaine paraît même vouloir nous donner la raison du nom qu'elle emploie, lorsqu'elle mentionne, avec leur lumière infinie, le grand nombre de lampes et de cierges allumés.

Sans doute, ni la *Peregrinatio* ni les Constitutions me parlent du Φῶς ἱλαρόν; mais ces documents attestent que les psaumes de Vêpres n'allaient pas sans des éléments puisés dans la tradition, et leur témoignage, d'ailleurs pleinement confirmé, nous permet par analogie de supposer très tôt une place à notre hymne dans les Vêpres de la Cappadoce. Les éléments extra-scripturaires des offices variaient parfois d'un pays à l'autre. Dès la première moitié du IVe siècle la Syrie avait introduit le *Gloria in excelsis* dans ses Laudes et le *Laudamus te* dans ses Vêpres : pourquoi la Cappadoce n'aurait-elle pas suivi son exemple en adoptant, vers la même époque, un morceau lyrique de provenance analogue et de rythme semblable?

Il y a plus. Si l'hymne Φῶς ἱλαρόν n'avait pas appartenu d'une façon ou de l'autre, dans un pays ou dans l'autre, à l'office des Vêpres, s'il fallait voir en elle, comme semblerait l'indiquer M. l'abbé Batiffol, une prière du soir destinée à une heure plus tardive, non seulement elle n'aurait jamais reçu de S. Basile l'épithète d'ἐπιλύχνιος, absolument impropre en pareil cas, mais encore — cela est évident —, par le fait même de la tradition, au lieu de pénétrer dans les Vêpres pour en devenir la partie la plus solennelle, elle n'aurait pas manqué de s'unir aux psaumes de Complies et de prendre dans cette Heure nouvelle la meilleure part.

Pour ces raisons, il nous est difficile d'accepter sans un petit correctif l'opinion émise par l'auteur de l'*Histoire du bréviaire romain*. A ses yeux, S. Basile parle de cette prière du soir que S. Benoît fit rentrer dans le cours des offices et qu'il appela Complies. A notre humble avis, le passage du saint docteur doit plutôt s'entendre des Vêpres.

B) *Complies et dom Plaine.*

Dom Plaine s'est donné la tâche de baser les Heures, comme telles, sur une loi positive de l'Église et de venger celles dont l'antiquité lui paraissait méconnue. Examinons son opinion touchant Complies.

1. *O. c.*, p. 77.
2. *De Vita Sanctæ Macrinæ*, dans MIGNE, *P. G.*, t. XLVI, col. 985b.

Il en trouve [1] la première trace dans l'horaire pieux que le Psalmiste, au dire d'Eusèbe, aurait suivi pour offrir à Dieu le septuple sacrifice de ses louanges quotidiennes. Ce règlement comporte en effet une prière entre le repas du soir et le repos de la nuit : « εἶθ' ἑσπέρας μετὰ τὴν τοῦ σώματος θεραπείαν, ἐπὶ κοίτην πέλλων τρέπεσθαι τὸν ἑβδομον ὕμνον ἀπεδίδου [2] ». Eusèbe en écrivant ces lignes avait-il en vue les pratiques monacales de son temps? Peut-être oui, peut-être non. Nous avons adopté son témoignage, sans enthousiasme d'ailleurs, lorsqu'il a fallu placer la psalmodie des Laudes aux premières lueurs du jour, mais ici l'affaire s'aggrave et la question change; il ne s'agit de rien moins que d'une Heure nouvelle. Cet office nouveau, qui serait Complies, n'est indiqué par aucun auteur contemporain et les écrivains postérieurs eux-mêmes ne se pressent pas de le mentionner. Dans ces conditions le texte d'Eusèbe peut très bien ne pas être fondé sur la réalité des choses et la sagesse défend de s'y appuyer.

Appui fragile aussi, que le passage emprunté par dom Plaine au docteur de Milan! Dom Plaine écrit : « S. Ambroise... désigne, à mon jugement, un office de Complies analogue au nôtre, lorsqu'il s'exprime ainsi : Il est convenable que nous invoquions solennellement Dieu, en lui rendant action de grâces, lorsque nous allons prendre le repos de la nuit [3] ». Et le docte bénédictin ajoute en note : « Solennes orationes cum gratiarum actione sunt deferendæ cum ad cubitum pergimus (*De Virginibus*, III, n° 18) ».

Données telles quelles ces deux lignes impressionnent. Elles paraissent au contraire d'un poids léger si on les replace dans leur milieu. Ambroise dit : « Certe solennes orationes cum gratiarum actione sunt deferendæ cum e somno surgimus, cum prodimus, cum cibum paramus sumere, cum sumserimus, et hora incensi, cum denique cubitum pergimus [4] ». Et dans ces paroles rien n'oblige à voir allusion quelconque aux heures canoniques. Assurément on peut les y reconnaître, du moins en partie; mais on peut aussi ne pas les y retrouver du tout, et, par suite, ce texte est plutôt d'une valeur démonstrative médiocre.

Pour lui donner plus de force, dom Plaine aurait dû le mettre en parallèle avec le passage suivant de S. Grégoire de Nysse : « Καιροῖς ἰδίοις ἕκαστον μέρος τῆς ψαλμῳδίας διεξιοῦσα· τῆς τε κοίτης διανισταμένη, καὶ τῶν σπουδαίων ἁπτομένη τε καὶ ἀναπαυομένη, καὶ προσιεμένη τροφήν, καὶ ἀναχωροῦσα τραπέζης, καὶ ἐπὶ κοίτην ἰοῦσα, καὶ εἰς προσευχὰς διανισταμένη, πανταχοῦ τὴν ψαλμῳδίαν εἶχεν, οἷόν τινα σύνοδον ἀγαθὴν μηδενὸς ἀπολιμπανομένην χρόνου [5] ». L'évêque de Nysse a sur le docteur occidental l'avantage d'affirmer que son héroïne récitait *chaque partie du psautier au temps marqué*, ce qui semble annoncer l'énumération offi-

1. *Genèse historique des Heures*, dans la *Revue anglo-romaine*, t. I, 593.
2. L. c.
3. *O. c.*, p. 631.
4. *De Virginibus*, l. III, c. 4.
5. *O. c.*, col. 961[d].

cielle des Heures. Tout le monde pourtant ne se résignera pas à les y reconnaître. Somme toute, dom Plaine a peut-être bien fait d'ignorer ce passage et de ne pas ajouter aux fondements de sa thèse une assise ruineuse de plus.

Que n'a-t-il agi de même avec les *Instituta* de Jean Cassien ! « L'office de Complies, écrit dom Plaine [1], n'est point mentionné explicitement, il est vrai, par Cassien dans le chapitres des *Institutions*, où il énumère les autres Heures du jour. Mais c'est sans doute par oubli : car l'auteur y déclare en toutes lettres que ces Heures du jour (la nuit non comprise) s'élevaient au nombre de sept. Or, si vous joignez aux deux offices du matin ceux de Tierce, de Sexte, de None et Vêpres, vous n'arriverez qu'au chiffre de six. Pour atteindre à celui de sept, il faut de toute nécessité y joindre un nouvel office du soir. Le même auteur a d'ailleurs signalé explicitement une synaxe quotidienne : « qui avait pour objet immédiat le chant des psaumes, dont on s'acquitte au moment d'aller prendre son repos ». Si le fondateur de Saint-Victor a vraiment dit tout ce qu'on lui fait dire ici, la cause de Complies est gagnée. Malheureusement ses affirmations sont moins explicites : jamais, semble-t-il, il n'a tenu le langage qu'on lui prête.

Sur les douze livres de ses *Instituta*, Cassien en consacre deux, en entier, aux pratiques liturgiques des moines dispersés dans l'Égypte, la Palestine et la Mésopotamie, et dom Plaine veut que, parlant ainsi ex professo de leurs offices et les nommant plusieurs fois, il ait oublié d'en mentionner un !

Cassien, ajoute-t-on, « déclare en toutes lettres que les Heures du jour (la nuit non comprise) s'élevaient au nombre de sept». La parenthèse ne se trouve pas dans Cassien et dom Plaine n'est pas fondé à l'y introduire. Les *Institutions* divisent les Heures en trois catégories : elles parlent des offices nocturnes, elles nomment les prières vespérales, elles énumèrent les synaxes diurnes. Ces dernières sont au nombre de trois : Tierce, Sexte et None : « In ipsis quoque diurnis orationum officiis, id est Tertia, Sexta Nonaque [2] ». L'Egypte ne les connaissait point, mais la Palestine et la Mésopotamie les pratiquaient. Si l'on y ajoute, avec Prime, l'office vespéral, l'on aura la somme des heures récitées en dehors de la nuit par le monastère de Bethléhem. Cela est si vrai que notre Cassien ne craint pas, après les avoir longuement passées en revue toutes cinq, d'en rapprocher la parabole évangélique où le père de famille vient, cinq fois dans la journée, embaucher des ouvriers pour sa vigne : « In his quoque horis etiam ille evangelicus paterfamilias operarios conduxit in vineam suam. Ita enim et ille primo mane conduxisse describitur, quod tempus designat matutinam nostram solemnitatem : deinde tertia, inde sexta, post hæc nona, ad

1. *L. c.*, p. 632.
2. *Institut.*, l. II, c. 2. Cf. III, c. 1 et 7.

extremum undecima, in qua lucernalis hora signatur [1] ». La *lucernalis hora*, nous l'avons dit, n'est autre que Vêpres. Aucune difficulté ne s'offre pour Tierce, Sexte et None. Quant à la *matutina solemnitas*, elle désigne ici l'heure de Prime et non point, comme on l'a souvent répété, l'office des Laudes. La preuve en est tout d'abord dans l'adjectif *nostram* : les autres Heures sont communes à des contrées entières ; celle-ci est spéciale au couvent de Bethléhem, à cette maison que l'auteur nomme ordinairement *monasterium nostrum*. La preuve en est aussi dans l'incipit du chapitre qui suit. Cassien vient de nommer sa *matutina solemnitas* ; il ajoute aussitôt : « Sciendum tamen hanc matutinam... » et c'est l'origine de Prime qu'il raconte. La preuve en est encore dans la phrase qui précède : « De matutina vero solemnitate etiam illud nos instruit, quod in ipsa quotidie decantari solet : « *Deus. Deus meus, ad te de luce vigilo* », et : « *In matutinis meditabor in te* », Ces deux textes « chantés chaque jour à la *matutina solemnitas* » appartiennent au psaume 62. Le psaume 62 étant précisément l'un des trois réservés à Prime : « Quinquagesimum vero psalmum et *sexagimum secundum* et octogesimum nonum huic novellæ solemnitati novimus fuisse deputatos [2]», c'est avec Prime que doit se confondre de toute nécessité cette *matutina solemnitas*. Ainsi dans les *Instituta*, livre III, chapitre III, les Heures du jour — la nuit non comprise — s'élèvent au nombre de cinq : Prime, Tierce, Sexte, None et Vêpres. Si les mêmes *Instituta*, livre III, chapitre IV, indiquent sept offices quotidiens, c'est qu'ils ont en vue le jour de vingt-quatre heures et qu'ils entendent ajouter aux cinq offices précédents les deux offices de la nuit : Nocturne et Laudes. Avec cette manière de compter — et c'est la seule vraie, croyons-nous, — non seulement il n'est plus requis d'ajouter Complies, mais encore il est impossible d'y penser.

Cassien, nous assure-t-on pour finir, « a signalé explicitement... une synaxe quotidienne *qui avait pour objet immédiat le chant des psaumes, dont on s'acquitte au moment d'aller prendre son repos* ». Ici, dom Baeumer a par avance réfuté son confrère. Examinant le texte : « convenientibus in unum fratribus ad concinendos psalmos quos quieturi ex more decantant [3] », il y a vu la preuve d'une pratique hebdomadaire et non d'un exercice journalier, la preuve d'une réunion dominicale et non d'une synaxe quotidienne. Son opinion, contraire à l'existence de Complies, est le seule soutenable.

Ce n'est pas à dire que le regretté bénédictin l'appuie toujours sur des bases solides. On lui pardonnera difficilement, par exemple, d'apporter en témoignage la IXe Conférence. Cette Conférence nous montre Germain et Cassien auprès de l'abbé Isaac, à Scété. De ce qu'on y lit : « Vespertina synaxi celebrata, sopore paululum membra

1. *Institut.*, l. III, c. 3, *in fine*.
2. *Institut.*, l. III, c. 6.
3. *Institut.*, l. IV, c. 9.

relaxavimus [1] », l'auteur se permet de conclure : Au temps de Cassien il n'existait aucun office entre les Vêpres et le coucher, pas de Complies. On voit d'ici le sophisme. Pour être juste, la conclusion doit se restreindre à l'Egypte. Et pas n'était besoin vraiment de recourir à trois mots jetés incidemment au bout d'une Conférence pour arriver à si médiocre résultat. Les *Institutions* ne disent-elles pas ex professo, dix fois pour une, que les moines de la Thébaïde, de Scété, de toute l'Egypte, se bornaient aux seules synaxes nocturne et vespérale? Par contre, elles affirment que les ascètes de Palestine et de Mésopotamie jouissaient d'un cycle plus développé. La pratique de Scété ne prouve donc rien contre Complies.

Dom Baeumer est plus heureux lorsqu'il s'appuie sur le *Septies in die laudem dixi tibi*. Ce verset mis en avant par Cassien se trouve vérifié, même si l'on ne fait pas entrer Complies en ligne de compte ; il est impossible par conséquent de supposer cette Heure. Aux yeux de l'auteur, le jour en question est celui de vingt-quatre heures et il en est réellement ainsi. Nous croyons inutile d'y revenir et de montrer à nouveau que le Nocturne, Laudes, Prime, Tierce, Sexte, None et Vêpres échelonnant sept offices aux cours du νυχθήμερον, il ne reste aucune porte ouverte à Complies.

Mais comment expliquer, chez les moines de Bethléhem, ce groupe de psaumes « quos quieturi ex more decantant » ? En Palestine, comme dans le reste de l'Orient, les frères passaient à tour de rôle, une semaine chacun, dans certains emplois fatigants. Arrivés au terme du service, ils couronnaient leurs mérites en lavant les pieds à la communauté pour laquelle ils avaient travaillé huit jours durant. C'était là, dit Cassien, la plus douce récompense de leurs peines. Cette cérémonie avait lieu le dimanche, après le repas du soir, au moment où les moines se réunissaient : « ad concinendos psalmos quos quieturi ex more decantant ». Ne faut-il pas en conclure, malgré les apparences, que cette psalmodie est en relation directe avec la cérémonie du lavement des pieds, que ceci est la cause de cela et que les deux mots *ex more* n'ont pas toute l'extension qu'ils semblent exiger au premier abord? Le contexte indiquerait plutôt, nous l'avouons, une synaxe quotidienne ; mais l'impossibilité d'admettre Complies force à restreindre sa portée. La psalmodie indiquée sera donc une pratique habituelle, un exercice ordinaire, mais seulement le dimanche et point les autres jours. Tout au moins, s'il plaît à certains de la généraliser, ils devront y voir une simple prière du soir, d'un ordre inférieur aux Heures, ne comptant pas comme office, quelque chose, en un mot, d'analogue aux psalmodies placées, en guise de Benedecite et de Grâces, avant et après le repas principal [2].

Somme toute, il reste peu de chose dans les *Instituta* en faveur de

1. *Coll.*, IX, c. 36.
2. *Institut.*, l. III, c. 12.

Complies : Cassien n'est pas un témoin meilleur qu'Eusèbe ou S. Ambroise. Est-ce à dire que la thèse soutenue par dom Plaine soit radicalement fausse ? Il veut prouver que le dernier office du soir est antérieur à S. Benoît et peut-être, en cela, la vérité n'est-elle pas tout entière du côté de ses contradicteurs. Mais des textes allégués, quelques-uns sont insuffisants. Il en apporte d'autres de meilleur aloi et nous aurons, dans un instant, l'occasion d'y revenir.

C) *Complies et dom Baeumer.*

Dom Baeumer, attribue, sans hésiter à saint Benoît, l'introduction de Complies dans l'office. Avant Benoît, Complies pouvait exister à l'état d'embryon ; ce n'était pas une heure canonique. Pour tout dire en un mot : « admettre des Complies proprement dites avant S. Benoît, c'est aller contre l'histoire [1]. »

A cette affirmation, l'histoire oppose, nous semble-t-il, le démenti le plus formel. Il existe une vie de S. Hypace écrite entre 447 et 450 par son disciple Callinique, et dans ce petit ouvrage dont nul au monde ne récuse l'authenticité [2], le saint nous est montré : « ψάλλων καὶ εὐχόμενος ὀρθρινά, τρίτην, ἕκτην, ἐνάτην, λυχνικά, προωθύπνια, μεσονύκτια κατὰ τὸν λέγοντα· « Ἑπτάκις τῆς ἡμέρας ἤνεσά σε ἐπὶ τὰ κρίματα τῆς δικαιοσύνης σου ». Ἐποίει οὖν τὸ νυχθήμερον, ψάλλων ἑπτάκις, ἑκατὸν ψαλμοὺς καὶ ἑκατὸν εὐχάς. Ταύτην οὖν τὴν πολιτείαν ἕως τῆς τελευτῆς αὐτοῦ ἐκτελέσας, τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς κατέλιπεν [3]. » De cette citation, très longue mais aussi très importante, se dégage l'existence d'une Heure canonique intermédiaire entre la prière des flambeaux et la prière de minuit, entre les λυχνικὰ et les μεσονύκτια, entre les Vêpres et le Nocturne. Cette Heure canonique, appelée ici προωθύπνια parce qu'elle précède le premier sommeil, porte aujourd'hui chez les Grecs le nom d'ἀπόδειπνον à raison du repas qu'elle suit [4]. Cette Heure canonique est Complies.

Il nous est impossible de considérer les προωθύπνια de S. Hypace comme un exercice privé, comme un acte de pure dévotion particulière. Nommés avec les autres fractions de l'office divin, concourant avec elles et au même titre qu'elles à former le cycle septiforme des louanges du νυχθήμερον, les προωθύπνια sont avec elles, comme elles, au même titre qu'elles, une des parties intégrantes de cet office divin.

Callinique, avant d'énumérer les Heures, écrit : « ἐν τῇ τεσσαρακοστῇ ὑπὲρ μίαν ἧσθιεν, ἐγκλείων ἑαυτὸν καὶ ψάλλων καὶ εὐχόμενος, etc. » On ne saurait tirer de cette mention de la période quadragésimale une

1. *O. c.*, p. 178.
2. P. Batiffol, *Anc. litt. chrét.*, *La litt. grecque*, Paris, 1897, p. 231.
3. Callinici, *De Vita S. Hypatii liber*, edidd. Seminarii philologorum Bonnensis sodales, Lipsiæ, 1895, p. 54. Cette vie se trouve aussi dans les *Acta Sanctorum*, juin, t. III, pp. 308-349.
4. Dans plusieurs maisons, entre autres à l'Ecole théologique de Halki, d'où sortent à peu près tous les prélats du patriarcat œcuménique, l'Ἀπόδειπνον se récite au lever de table et dans le réfectoire même.

objection sérieuse contre nos Complies. Du moins toute objection soulevée contre Complies atteindrait également les autres Heures. Dans sa phrase, le biographe ne poursuit qu'un but : montrer comment son héros se transformait pour quarante jours de cénobite en reclus. S'il nomme les Heures, c'est pour empêcher le lecteur de croire que l'higoumène, vivant tout seul, laissait l'office de côté. D'ailleurs la suite du récit ne peut absolument point s'appliquer au seul Carême. Il y est dit en effet que S. Hypace légua sa manière de psalmodier à ses disciples, et ses disciples, nous le savons, étaient des religieux menant la vie commune d'un bout à l'autre de l'année, aussi bien durant le Carême qu'à tout autre moment.

Hypace est de beaucoup antérieur à S. Benoît. Il mourut octogénaire, au monastère de Rufinianes, le 30 juin 446, après avoir rempli pendant quarante ans la charge d'higoumène. Son entrée dans la vie religieuse datait de 386 et son arrivée à Rufinianes remontait aux environs de 400. On peut lui donner pour maîtres l'arménien S. Jonas qui le reçut encore jeune dans son monastère d'Almyrissos, en Thrace, et le syrien S. Isaac qui fut, sous Valens, Théodose et Arcadius, le vrai père de la vie monastique à Constantinople. Hypace leur emprunta-t-il ses habitudes liturgiques? On ne saurait le dire. Un fait pourtant reste acquis, c'est l'existence de Complies, durant la première moitié du ve siècle, au monastère de Rufinianes, dans ce faubourg chalcédonien du Chêne où S. Jean Chrysostome fut condamné par Théophile en 403.

Le témoignage de Callinique en faveur de Complies n'est pas isolé. Il nous répugnerait de bâtir sur des assises ruineuses et voilà pourquoi nous mentionnerons à peine le texte où S. Jean Chrysostome, non content de rappeler le Nocturne, Laudes, Tierce, Sexte, None et Vêpres, parle d'hymnes, c'est-à-dire probablement de psaumes, entre le repas du soir et le coucher : « μικρὸν καθίσαντες, μᾶλλον δὲ ὕμνοις τὸ πᾶν κατακλείσαντες, διαναπαύονται ἐπὶ στιβάδος ἕκαστος [1] ». Ce passage adopté par dom Plaine comme une preuve irréfragable risquerait peut-être de ne pas convaincre tous les esprits et nous préférons nous en tenir à S. Basile. Les paroles de celui-ci ne peuvent d'aucune façon désigner ce que la phrase de celui-là désigne peut-être : l'action de grâces après le repas. Elles sont claires, elles sont évidentes : il va nous suffire de les mettre sous les yeux du lecteur.

Dans la 37e question de ses *Regulæ fusius tractatæ*, le grand législateur monastique s'est demandé quels sont les moments propres à la prière. Il a nommé Laudes, Tierce, Sexte, None et Vêpres. Avant d'en arriver au Nocturne, au μεσονύκτιον, mais après en avoir fini avec les Vêpres qu'il appelle ici εὐχαριστία [2], comme ailleurs ἐπιλύχνιος εὐχαριστία,

1. *In Epist. I ad Timoth.* c. v, hom. XIV, dans Migne, *P. G.*, t. LXII, col. 577.
2. Saint Grégoire de Nysse donne également aux Vêpres le nom d'εὐχαριστία (*De Vita Sanctæ Macrinæ*, dans Migne, *P. G.*, t. XLVI, col. 985^b).

il parle en termes explicites d'un office intermédiaire : « Καὶ πάλιν, τῆς νυκτὸς ἀρχομένης, ἡ αἴτησις τοῦ ἀπρόσκοπον ἡμῖν καὶ φαντασιῶν ἐλευθέραν ὑπάρξαι τὴν ἀνάπαυσιν· λεγομένου καὶ ἐν ταύτῃ τῇ ὥρᾳ ἀναγκαίως τοῦ ἐνενηκοστοῦ ψαλμοῦ [1] ». Et comment, à la seule indication du psaume 90 que nous y récitons encore, ne pas reconnaître Complies dans ses lignes? Il ne s'agit plus ici de l'Heure indiquée par Basile dans le paragraphe précédent ; le καὶ πάλιν initial introduit une Heure nouvelle. Celle-ci doit se dire τῆς νυκτὸς ἀρχομένης, celle-là συμπληρωθείσης τῆς ἡμέρας, et les deux expressions ne sont point synonymes. D'ailleurs les deux Heures ont un but différent : l'une remercie Dieu pour les grâces et les bonnes actions de la journée tout en lui demandant pardon des fautes commises; l'autre sollicite du ciel une nuit sans trouble et sans tache. On ne peut absolument point les confondre.

Dont Baeumer l'a compris. Aussi, tout en réservant à S. Benoît l'introduction de Complies comme Heure canonique, a-t-il soin d'admettre que la prière indiquée par S. Basile peut en être considérée comme le germe. Cette concession ne saurait suffire. Nous distinguons le poussin de son œuf et l'arbrisseau de sa graine, mais Complies ne prête pas à semblable distinction. Fille de l'initiative privée, elle eut sa personnalité dès sa naissance. Elle grandit comme grandit l'enfant, elle passa par les développements de l'adolescence, elle atteignit l'âge parfait; mais déjà, bien avant que l'Église en l'adoptant lui communiquât son immortalité, elle était elle-même. Comme on le voit, nous sommes loin d'embrasser les théories chères à dom Plaine. Libre à lui de requérir un acte positif de l'Église pour constituer une Heure, sauf ensuite à considérer comme telle, par une contradiction flagrante, la *matutina solemnitas* inaugurée, sans la moindre intervention de l'Église, au monastère de Bethléhem ; pour nous, il nous semble plus conforme à l'histoire de laisser, dans l'origine des Heures, une grande place aux initiatives privées. En tout cas et quelle que soit la thèse adoptée, l'on ne devrait pas avoir deux poids et deux mesures. Pourquoi donner au patriarche des moines occidentaux plus d'autorité qu'au législateur du monachisme oriental? Si Basile et Benoît introduisent l'un et l'autre Complies dans leurs Règles et que l'on considère les Complies de celui-ci comme un office canonique proprement dit, l'on n'a pas le droit de considérer les Complies de celui-là comme un simple germe d'office canonique.

Malgré l'affirmation de dom Baeumer, les titres de S. Benoît à la paternité de Complies nous paraissent fort peu sérieux. Cette prière figurant sous la plume du grand docteur cappadocien non comme un supplément de Vêpres mais comme une Heure spéciale, il faut en chercher le berceau loin de Subiaco ou du Mont Cassin. Ne serait-elle pas née à Césarée ? Ne devrait-elle pas être rapprochée des grandes réformes liturgiques inaugurées dans cette métropole, vers 375 ?

1. *Reg. fus. tract. interrog.* 37, dans MIGNE, *P. G.*, t. XXXI, col. 1016[b].

Aucun texte, il est vrai, n'autorise à en attribuer la paternité à S. Basile; mais elle fut pour le moins sa fille adoptive, et l'influence des Règles écrites pour les cénobites du Pont contribua puissamment à l'implanter dans tous les monastères de l'Orient, dans celui de Rufinianes en particulier.

Un mot résumera cette deuxième partie de nos recherches. Il serait erroné de voir les Complies, soit à l'état de prière du soir préparatoire, là où M. l'abbé Batiffol les a surprises, soit à l'état d'Heure constituée, partout où dom Plaine a cru les reconnaître; toutefois, malgré l'opinion de dom Baeumer, elles n'ont pas attendu S. Benoît pour faire leur apparition : à défaut de S. Basile, le texte de Callinique, versé pour la première fois, croyons-nous, au débat, suffit à le prouver.

Assomption de Cadi Keuï (Constantinople).

J. Pargoire.

CHRONIQUE BIBLIQUE[1]

II. Critique textuelle (*suite*). — 3. Nous arrivons tard pour signaler la publication des fragments hébreux de l'Ecclésiastique (voir *Revue*, I, 558). Ils ont déjà donné lieu à toute une littérature dont la bibliographie serait très longue à dresser. L'édition des textes a été faite avec le plus grand soin par MM. Cowley et Neubauer (*The original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus*, xxxix, 15-xlix, 11. Oxford, Clarendon Press, 1897; in-4, xlvii-41 pages), qui ont fait mettre aussi à la disposition des savants la reproduction photographique du manuscrit (*Collotype facsimiles of the Oxford fragments of Ecclesiasticus*). Les éditeurs ont joint au texte hébreu une traduction anglaise; au-dessous du texte ils ont reproduit les deux anciennes versions qui procèdent de l'hébreu, à savoir la version grecque et la version syriaque; pour compléter la série des témoins, ils ont ajouté l'ancienne version latine, faite sur le grec. L'introduction est complétée par le recueil des passages cités dans la littérature rabbinique et un glossaire des mots contenus dans ce fragment qui ne se trouvent pas dans la Bible hébraïque ou que l'auteur emploie dans une acception particulière. La lecture du manuscrit présentait beaucoup de difficultés, et il n'est pas étonnant que quelques fautes, découvertes ou reconnues depuis par les éditeurs, se soient glissées dans l'impression du texte. Tout le

1. Voir Revue, III (1898), 379.

monde avouera qu'on ne pouvait mieux faire ni fournir aux exégètes un meilleur instrument d'étude. Le texte de l'Ecclésiastique est tombé en bonnes mains, et il faut se réjouir que des morceaux considérables du même texte se trouvent encore en la possession des mêmes savants : on peut être assuré que la publication s'en fera dans les conditions excellentes et le plus tôt qu'il sera possible.

Une édition nouvelle du fragment déjà publié a été donnée par M. Smend, après collation du manuscrit et des photographies (*Das hebraeische Fragment der Weisheit des Jesus Sirach*. Berlin, Weidmann, 1897; in-4, 34 pages). Plusieurs des corrections déjà proposées par le savant allemand dans la *Theologische Literaturzeitung* (15 mai 1897) ont été contestées par les éditeurs anglais. M. Smend les maintient, déclarant les photographies meilleures que le manuscrit dans son état actuel : après nettoyage, on l'a recouvert d'un papier transparent pour en assurer la conservation. Les raisons alléguées contre les lectures de M. Smend que l'on déclare fautives à Oxford n'étaient pourtant pas à dédaigner (voir *The Jewish Quarterly Review*, IX, n. 36, p. 563-567). L'édition allemande sera bonne à consulter pour certaines rectifications de lecture acceptées de bonne grâce par MM. Cowley et Neubauer, pour d'autres leçons plus ou moins conjecturales qui méritent d'être discutées par les critiques; mais si elle améliore sur quelques points l'édition anglaise, elle ne peut pas la remplacer.

M. J. Touzard, professeur au séminaire de Saint-Sulpice, a étudié à fond, dans la *Revue biblique*, ce même fragment hébreu de l'Ecclésiastique, tant en ce qui regarde l'état du texte, et le caractère des variantes marginales, que les rapports de l'hébreu avec les versions grecque, latine et syriaque (tiré à part : *L'original hébreu de l'Ecclésiastique*, Paris, Lecoffre, 1898; in-8, 78 pages). C'est un travail vraiment critique, basé sur une observation minutieuse de toutes les particularités du texte hébreu et des versions. Voici les conclusions principales : « Les manuscrits qui ont fourni les variantes (marginales) constituent une famille meilleure et plus conforme au texte primitif (que le texte même du fragment). Le grec représente un manuscrit de la même famille que ceux qui ont fourni les variantes, (mais) ce manuscrit n'avait pas (nombre de) leçons sûrement fautives qui sont consignées dans la marge du fragment d'Oxford. La version syriaque montre que, vers le IVe siècle, le texte hébreu de l'Ecclésiastique s'était déjà altéré en beaucoup d'endroits. Le manuscrit du traducteur devait être en un misérable état; mais pour les endroits mêmes où il était bien conservé (matériellement) la traduction syriaque atteste beaucoup de leçons fautives ». Pour ce qui est du style de l'Ecclésiastique, « la langue de Ben Sirach vaut celle de plusieurs de nos livres bibliques même réputés anciens; elle l'emporte, et de beaucoup, sur celle de plus d'un livre reconnu comme canonique par la synagogue. Son allure n'est guère moins poétique que celle des Proverbes salomoniens ; et il est des psaumes qui, proportions gardées, n'ont pas moins de néologismes que le livre de Ben

Sirach. » D'où il suit, ajoute M. Touzard, qu'on ne peut opposer une fin de non-recevoir à l'hypothèse de psaumes machabéens.

Le fragment édité s'arrêtait au v. 11 du chapitre XLIX. Le feuillet suivant du même manuscrit hébreu vient d'être publié par M. Schechter (*The Jewish Quarterly Review*, t. X, n. 38, p. 197 et suiv.). Il contient ECCLI. XLIX, 12-L, 22. Le texte hébreu passe, comme les versions, des petits prophètes à Zorobabel et au grand prêtre Josué, puis à Néhémie ; après avoir rappelé le souvenir d'Hénoch, de Joseph, de Sem, de Seth, d'Adam, il développe le panégyrique du grand prêtre « Siméon fils de Johanan ». Il n'est pas question de Daniel ni d'Esdras. Le rappel d'Hénoch, déjà mentionné plus haut (XLIV, 16), est très frappant. Si l'auteur ne connaissait pas encore de livre apocryphe sous ce nom, il est évident que le terrain se préparait déjà pour de telles productions et qu'un travail légendaire se faisait sur les patriarches (ECCLI., XLIX, 14-16) :

Il a été créé sur la terre peu (d'hommes) semblables à Hénoch,
Lui qui fut enlevé *devant* (Dieu ?)
Est-il né un homme pareil à Joseph,
Dont le cadavre a été visité ?
Sem, Seth, *Enos*, ont été *honorés*,
Mais la gloire d'Adam (l'a emporté) sur tout (être) vivant.

La version grecque dit qu'Hénoch fut enlevé « de terre », mais ce peut être une traduction libre et conjecturale. M. Schechter est disposé à remplacer la leçon de l'hébreu, פנים, par פתאם, « subitement », et il traduit פנים : « à l'intérieur » du ciel. Il hésite à admettre que le mot « face » pût s'employer absolument pour désigner la face de Dieu. Mais est-il moins naturel de voir dans פנים la face de Dieu que l'intérieur du ciel ? Le « devant » ne peut-il pas désigner ici les abords du trône céleste, et, vu le développement déjà considérable de la légende d'Hénoch, cette locution n'était-elle pas assez claire pour que l'auteur ait pu s'en servir, sinon pour que ses interprètes aient pu la comprendre ? La correction : « Il fut enlevé *subitement* », donne un sens très médiocre. On lit dans le premier passage où il est question d'Hénoch qu'il a été « un modèle » ou « un miracle de *science* pour toutes les générations ». La légende est donc déjà faite. Hénoch n'a pas été enlevé *subitement* au ciel pour n'en plus revenir. Il a été enlevé au ciel, il a vu Dieu en face, il s'est prosterné devant le trône de Iahvé, il a reçu des révélations divines dont il a fait part ensuite aux autres hommes. La leçon du grec, ὑπόδειγμα μετανοίας s'est probablement substituée de très bonne heure à ὑπόδειγμα ἐννοίας. L'éloge de Joseph est glosé dans le grec, par addition des mots : ἡγούμενος ἀδελφῶν, στήριγμα λαοῦ, que la Vulgate latine reproduit en double traduction. La « visite » du cadavre est une allusion à GEN. L, 25 ; EX. XIII, 19 ; JOS. XXIV, 32. Au verset suivant, l'interprète grec a lu באנוש « parmi les hommes » au lieu de ראניש « et Enos », sans doute à tort ; mais le verbe qui suit et qu'il traduit par ἐδοξάσθησαν, était certainement נכבדי, et non יבקרי « ont été

visités », que porte le texte hébreu, par influence du verset précédent. Sem, Seth, Énos ne sont allégués que pour faire valoir Adam. Adam et Hénoch sont les personnages qui occupent les imaginations : on touche au temps où paraîtront des livres d'Hénoch, des livres d'Adam, si toutefois l'on n'y est pas arrivé déjà.

4. Un fragment considérable de l'apocryphe connu sous le nom d'*Assomption de Moïse* a été découvert en version latine et publié par Ceriani (*Monumenta sacra et profana*, I, I, 1861). Depuis ce temps le texte, qui est en assez mauvais état, a été l'objet de plusieurs éditions critiques. Celle que vient de donner M. Charles (*The Assumption of Moses*. Londres, Black, 1897 ; in-8, LXV-117 pages) est telle qu'on pouvait l'attendre d'un savant aussi compétent. Elle est accompagnée d'une introduction très érudite et d'une traduction anglaise avec commentaire historique. Le texte, pourvu de notes critiques, est reproduit sous deux formes : comme il est dans le manuscrit, et avec les corrections que l'éditeur a pensé devoir y introduire. Viennent ensuite les citations du livre qui sont fournies par l'ancienne littérature chrétienne, à commencer par l'Epître de Jude.

M. Charles a très probablement raison de penser que le fragment de Ceriani a constitué d'abord un livre à part, le Testament de Moïse, qui a été joint de très bonne heure à l'Assomption proprement dite, c'est-à-dire au récit concernant la sépulture du législateur. Ce testament est une sorte d'apocalypse où l'histoire d'Israël est passée en revue depuis le temps de Josué jusqu'après la mort d'Hérode. L'auteur a dû être à peu près contemporain du Christ. La version latine a été faite sur le grec ; mais certains indices favorisent l'hypothèse d'un original sémitique, araméen ou hébreu, plutôt hébreu qu'araméen. Le livre a donc toute chance d'avoir été composé en Palestine. A-t-il été écrit par un pharisien quiétiste, comme le veut M. Charles, c'est-à-dire par un pharisien qui attendait de Dieu seul la délivrance d'Israël et condamnait toute révolte contre l'autorité romaine ? Il est permis d'en douter. On dirait plutôt un zélote qui parle des pharisiens absolument comme l'Évangile. Il paraît moins naturel de supposer dans le membre de phrase *dicentes se esse justos*, un jeu de mots sur le nom des sadduciens, jeu de mots qui serait d'une extrême faiblesse, qu'une critique directe de l'hypocrisie pharisaïque. Une autre hypothèse du savant éditeur, qui consiste à transposer les chapitres VIII-IX avant le chapitre VI, parce qu'ils contiendraient une description de la persécution d'Antiochus, ne paraît pas non plus justifiée. Ces chapitres semblent nécessaires pour introduire la description du jugement divin au chapitre X. La crise préparatoire à ce grand acte est fort bien amenée par la formule (VIII, 1) : *ira quæ talis non fuit in illis a sæculo usque ad illud tempus* (cf. Dan. XII, 1 ; Matth. XXIV, 21). On peut trouver étrange que l'auteur ait décrit les épreuves des derniers jours en s'inspirant presque uniquement de ce qui est arrivé lors de la persécution d'Antiochus ; mais c'est que l'imagination du visionnaire était peu féconde ; il pro-

phétise en s'aidant de l'histoire; et la scène du père avec ses sept enfants, bien qu'imitée des Machabées, est tournée plutôt de manière à faire entendre que les choses, à la fin des temps, ne se passeront pas comme aux jours de Mattathias, les justes n'ayant plus besoin de recourir aux armes, parce que Dieu lui-même interviendra directement.

En 1893, M. James avait publié (*Texts and studies*, II, 3, p. 164-185) quatre fragments latins, dont le premier, *Oratio Moysi in die obitus sui*, lui avait semblé pouvoir se rattacher à l'Assomption de Moïse. M. L. Cohn (*The Jewish Quarterly Review*, X, n. 38, p. 277-332 a constaté que ces fragments sont des extraits d'un grand ouvrage faussement attribué à Philon et publié à Bâle en 1527, sous le titre de *Liber antiquitatum biblicarum*. Ce livre n'est certainement pas de Philon, mais c'est un commentaire agadique de l'histoire sainte depuis Adam jusqu'à la mort de Saül. La version latine qu'on posséde est fort ancienne, du IVe siècle probablement; elle a été faite sur le grec, mais le grec même était traduit d'un original hébreu. L'auteur vivait après la destruction du temple par Titus, mais sans doute peu de temps après; il était certainement juif, et son livre n'aurait pu être accepté par les chrétiens s'il était de beaucoup postérieur au commencement du second siècle. L'esprit est le même que celui du livre des Jubilés, des plus anciens *midrashim*. Pour s'en faire une idée, il suffit de citer la première phrase : « Initio mundi Adam genuit tres filios et unam filiam, Cain, Noaba, Abel et Seth, et vixit Adam, postquam genuit Seth, annos DCC. et genuit filios duodecim et filias octo. » Et l'auteur donne les noms sans la moindre hésitation. Il sait des choses extrêmement précieuses : comme quoi Abraham fut jeté dans une fournaise ardente pour n'avoir pas voulu s'associer à la construction de la tour de Babel, et sortit indemne du feu tandis que les assistants étaient brûlés (cf. Dan. III, 20-23); que le premier juge d'Israël fut Cenez et le second Zebul; que la fille de Jephté s'appelait Seïla, que Goliath était fils d'Orpha la moabite, etc. Des traditions analogues se rencontrent dans la littérature rabbinique; mais la forme qu'elles ont ici est originale. Ainsi les *midrashim* attribuent plusieurs noms à Moïse, mais notre auteur sait que la mère de Moïse avait appelé son fils Melchiel, et Georges le Syncelle (*Chronogr.* 226; cit. par M. Cohn, p. 319) est seul à dire que les parents de Moïse l'avaient appelé Melchias. Ce sont là des rêveries d'exégètes. M. Cohn rappelle que le nom de Malkiel est dans la Bible celui d'un fils d'Aser (Gen. XLVI, 17; Nombr. XXVI, 45). Le nom de Malkiel figure aussi dans la correspondance d'El-Amarna (cf. *Revue*, II, 563) comme celui d'un chef de bandes opérant dans le pays de Canaan avec Suardatum (un personnage dont le nom paraît se décomposer en *su* = *iesu* = Josué et *Ardat*, un nom divin?) les fils de Labâ (fils de Lévi?!) et les fameux Habiri en qui l'on s'efforce de ne pas reconnaître les Hébreux. Mais, rassurons-nous, les rabbins n'avaient pas besoin de tradition pour inventer la pluralité des noms de Moïse et trouver celui de Malkiel tout à fait convenable pour le libérateur des Israélites. Quand Débora

est sur le point de mourir, le peuple se recommande à son souvenir dans l'autre monde ; la prophétesse répond qu'un père intercède utilement pour lui-même et pour ses enfants, « post finem autem non poterit exorare nec memor esse alicujus ». M. Cohn observe que cette idée est contraire à l'opinion commune du judaïsme rabbinique : cependant la même idée se rencontre dans le livre slave d'Hénoch (voir *Revue*, I, 52) ; on peut la trouver dans IV Esd. VII, 102-105, et l'on est ainsi en présence d'un groupe d'écrits, juifs d'origine, à peu près de même date et qui, assez différents d'esprit, s'accordent sur un point de doctrine. Est-ce par hasard et d'où vient ce rapport ? Les extraits que M. Cohn a donnés de cette curieuse agada font souhaiter qu'on la réédite en entier.

5. C'est un livre de modeste apparence, mais un livre excellent, que l'introduction à la critique du Nouveau Testament, de M. Nestle (*Einführung in das griechische Neue Testament*. Göttingen, Vandenhoeck, 1897 ; in-8, 129 pages). Comme il est d'une seule main et d'une main experte, la partie concernant l'histoire du texte et des versions se trouve peut-être mieux proportionnée que les paragraphes qui y correspondent dans l'œuvre collective que nous avons signalée plus haut. M. Nestle joint à cette histoire l'exposé des principes qui gouvernent la critique du texte, et il en fait une application immédiate en montrant où en est l'examen des différents livres et des passages les plus discutés. Constatons que le savant critique voit dans le texte de l'édition Hort-Westcott, établi d'après les manuscrits Vatican et Sinaïtique, la recension qui avait cours à Alexandrie au IIIe siècle, et pense que les témoins occidentaux se rapprochent beaucoup plus, sur certains points, du texte primitif. Il est bien difficile d'admettre avec M. Nestle que, dans le récit de la cène, Luc XXII, 14-20, ce sont les versets 17-18 qui ne sont pas primitifs, l'évangéliste ayant copié fidèlement saint Paul (I Cor. XI, 24-25) dans les versets 19-20 ; car les anciens témoins occidentaux qui omettent la fin du v. 19 et le v. 20 sont les plus nombreux et l'omission des vv. 17-18 dans un tout petit nombre de manuscrits peut s'expliquer par un accident de copie (finale du v. 16 confondue avec celle du v. 18), tandis qu'on ne voit aucun motif à l'omission des paroles qui viennent de l'Épître aux Corinthiens. D'autre part, on voit aisément pourquoi ces paroles auraient été ajoutées. La présentation de la coupe dans les vv. 17-18 n'est pas accompagnée de la formule sacramentelle : « Ceci est mon sang », et elle vient avant la présentation du pain, contrairement à ce qu'on lit dans le récit de Marc, de Matthieu, et dans l'Épître de Paul. Qu'une seule coupe ait été mentionnée dans la rédaction première du troisième Évangile, rien n'est plus probable, mais cette coupe est celle du v. 17, non celle du v. 20. Si un passage a forme de glose empruntée ce n'est pas le premier, c'est le dernier. Les versions syriaques du Sinaï et de Cureton transposent les vv. 17-18 après le commencement du v. 20 ; mais on serait bien empêché de reconstituer le texte qu'on suppose original, en éliminant ce que l'on

suppose interpolé. Voici la traduction du syriaque (Luc, xxii, 14-20) : « Et quand l'heure fut venue, il se mit à table, ainsi que ses disciples. 15. Il leur dit : J'ai beaucoup désiré manger la Pâque avec vous avant de souffrir. 16. Car, je vous le dis, je n'en mangerai plus avant que le royaume de Dieu soit accompli. 19. Et il prit le pain, et il prononça l'action de grâces sur le (pain), et (le) rompit, et leur donna disant : Ceci est mon corps, *que je donne pour vous. Faites ceci en mémoire de moi.* 20. *Et après qu'ils eurent soupé*, 17. il prit la coupe, et il rendit grâces sur la (coupe) et il dit : Prenez ceci, partagez-le entre vous. 20. *C'est mon sang, la nouvelle alliance.* 18. Car je vous dis que je ne boirai plus de ce fruit jusqu'à ce que le royaume des cieux arrive. » Les vv. 17-18 ne sont pas à leur place, mais ils sont complets. La fin du v. 19 est conforme au texte ordinaire; mais du v. 20 on n'a que deux lambeaux : « après souper », « la nouvelle alliance », complétés par la formule de Marc et de Mathieu : « Ceci est mon sang ». L'effort pour accorder Luc avec les autres évangélistes et avec saint Paul est très apparent; mais on ne voit pas du tout comment le point de départ de l'opération à laquelle s'est livré le concordiste syrien aurait pu être le texte de Luc dans les vv. 19-20 puisque ce texte n'existe qu'en partie dans les versions syriaques, tandis que celui des vv. 17-18 est complet. Si l'on ne veut admettre ici l'influence du Diatessaron de Tatien, et même en admettant cette influence, il reste bien plus probable que le texte dont dépendent les versions syriaques contenait les vv. 17-18 à la place où ils doivent être, que la première coupe y était la coupe unique, la coupe de l'eucharistie, et que le récit de la cène s'achevait au v. 19 par les mots : « Ceci est mon corps ». La transposition des vv. 17-18 et les additions résultent d'un travail harmonistique, à la fois plus libre et plus compliqué que celui du texte commun.

6. M. Blass a eu des révélations spéciales touchant l'activité littéraire de saint Luc. Il sait que cet hagiographe a donné deux éditions des Actes des apôtres, et il a publié celle que la tradition ecclésiastique n'a pas retenue (voir *Revue*, I, 563). Il sait également qu'il a existé deux éditions originales du troisième Evangile, et il publie maintenant la seconde (?), l'édition romaine, que la tradition n'a pas gardée (*Evangelii secundum Lucam, sive Lucae ad Theophilum liber prior.* Leipzig, Teubner, 1897; in-8, lxxxiv-102 pages). La première édition avait été composée à Jérusalem, vers l'an 55, d'après plusieurs évangiles, notamment l'Evangile *araméen* de *Marc*. Venu à Rome avec saint Paul, Luc réédita son évangile et le continua en publiant les Actes (première édition) d'après un livre araméen qui racontait ce que Pierre et les apôtres galiléens avaient fait depuis l'ascension du Sauveur; cela se passait vers 57-59. Et si quelqu'un dit que le troisième Évangile a été écrit après le siège de Jérusalem par Titus, attendu qu'il y est fait des allusions très claires à cet événement, M. Blass répond que Savonarole a prédit en 1496 le pillage que Rome devait subir en 1527. « Major utique Christus propheta quam Savonarola; hujus autem vaticinium longe

difficilius fuit quam illius ; nam hostis romanus praevideri poterat, exercitus lutheranus non poterat. » Cependant il ne s'agit pas de savoir si le Christ a pu ou non prévoir et prédire la ruine de Jérusalem par les Romains, mais si le même discours de Jésus, rapporté dans les deux premiers Évangiles sans allusion expresse au siège de Jérusalem, et dans le troisième avec une allusion directe à ce fait, n'accuse pas dans le dernier cas une rédaction postérieure à l'événement. La question est purement critique et facile à résoudre critiquement. Quant à l'hypothèse du Marc araméen, on l'appuie sur ce que Luc, dans les endroits où il dépend de Marc, ne retient pas d'ordinaire les expressions les plus caractéristiques de notre second Évangile. D'autres infèrent de là qu'il y a eu un proto-Marc grec, dont Luc se serait servi. Mais pour que de telles conjectures fussent autorisées, il faudrait prouver que Luc écrivait en copiant ses sources et non d'après le souvenir qu'il en avait ou la lecture qu'il venait d'en faire. Or il paraît évident que le troisième Évangile n'est pas une simple compilation.

Ce qui constitue le véritable intérêt de la publication faite par M. Blass est qu'il nous donne, par son édition « romaine » de Luc, une idée générale de ce qu'était le texte dit occidental du troisième Évangile. Le texte occidental a été jusqu'à présent en assez mauvaise odeur auprès des critiques, parce qu'on y a reconnu souvent de grandes libertés de transcription, et les apologistes de la tradition, quand il dérange leurs combinaisons, professent à son égard une dédaigneuse pitié. On préfère le texte oriental et surtout le texte prétendu neutre du manuscrit Vatican, parce qu'on les trouve plus corrects. Peut-être ne le seraient-ils pas tant si on ne les avait un peu arrangés, tandis que le pauvre vieux texte occidental, avec son incorrection et son inconsistance, a bien l'air d'avoir conservé certains traits primitifs qui se sont perdus ailleurs. La campagne de M. Blass aura au moins pour effet d'attirer l'attention des critiques sur des témoins trop négligés, semble-t-il, par les éditeurs et les commentateurs du Nouveau Testament.

D'après M. Blass, la section de la femme adultère (que nous lisons maintenant dans le quatrième Évangile entre les chapitres VII et VIII) aurait eu sa place primitive et authentique dans l'édition romaine de Luc, entre les versets 36 et 37 du chapitre XXI. On admet volontiers que ce morceau se trouvait, dans l'ancien cadre synoptique, parmi les faits hiérosolymitains qui précèdent la passion ; mais il ne vient pas naturellement après le discours apocalyptique où les trois premiers Évangiles ont voulu marquer la fin du ministère de Jésus. Il était plutôt amené, dans le protévangile, avant la question des sadducéens (MARC, XII, 18. Hypothèse de H. Holtzmann). La remarque de LUC, XXI, 37-38, paraît supposer à la fois la connaissance et l'omission de cette histoire, car il y est parlé des habitudes de Jésus conformément à ce récit, et on y mentionne la montagne des Oliviers comme si on n'avait pas dit encore que c'était l'endroit où Jésus se retirait pendant la nuit. L'évangéliste lisait donc cette histoire dans une de ses sources, mais

il s'abstenait de la raconter. C'est la notice qu'il en avait extraite qui a attiré la péricope vagabonde après Luc, xxi, 38, dans les quelques manuscrits grecs (groupe Ferrar) qui la reproduisent en cet endroit. Il serait superflu de chicaner M. Blass sur la constitution de son texte, puisqu'il ne prétend et ne peut prétendre qu'à une vérité approximative. Mais, pour ne signaler qu'un seul détail, il aurait dû omettre le nom de Marie dans Luc, i, 46. La leçon primitive de « l'édition romaine » a toute chance d'avoir été καὶ εἶπεν, le sujet demeurant sous-entendu (voir *Revue*, II, 424 et suiv.). Il ne suffisait pas d'observer que trois manuscrits de l'ancienne Vulgate ont ici le nom d'Élisabeth, mais il fallait tenir compte de ceux qui n'ont aucun nom. Le sujet manquait aussi probablement dans les plus anciens manuscrits de « l'édition orientale », puisque tous les exemplaires ne l'avaient pas encore au temps d'Origène. Le nom sous-entendu est-il celui d'Élisabeth ou celui de Marie ? Aux arguments que l'on a pu faire valoir en faveur de la première hypothèse il convient d'ajouter ce qu'on lit au commencement du cantique (v. 48) : ὅτι ἐπέβλεψεν τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ. De la ταπείνωσις la version latine a fait *humilitas*, et de ce mot nous faisons *humilité*. Mais le sens de ταπείνωσις est plutôt humiliation, abaissement. L'humiliation dont il s'agit n'est-elle pas la stérilité d'Élisabeth ? Et de quelle humiliation Marie pourrait-elle se plaindre ? Le passage paraît d'ailleurs en rapport avec la prière d'Anne, mère de Samuel (Septante, I Rois, i, 11) : ἐὰν ἐπιβλέπων ἐπιβλέψῃς τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης σου, et là il est question de la honte qui résultait pour Anne de sa stérilité. Pour le récit de la cène eucharistique, M. Blass donne avec raison comme texte de « l'édition romaine » Luc, xxii, 17-19, en s'arrêtant dans le dernier verset aux mots : « Ceci est mon corps », et en omettant la fin du v. 19 et le v. 20.

7. La critique de M. B. Weiss (*Der Codex D in der Apostelgeschichte. Textkritische Untersuchung.* Leipzig, Hinrichs, 1897 ; in-8, 112 pages) suit une méthode plus classique et plus sévère que celle de M. Blass, dont les hypothèses vont bien au delà de ce qu'on peut démontrer par des moyens scientifiques. M. Weiss s'attaque au prétendu texte romain des Actes dans son représentant principal, le manuscrit D. Il analyse minutieusement les traits caractéristiques de ce manuscrit, les incorrections des copistes, les altérations communes telles que transpositions, échanges, omissions, additions de mots, enfin les changements et additions extraordinaires. C'est une enquête scrupuleuse qui finit par tourner en réquisitoire complet. Une seule addition (dans Act. xx, 15), appuyée d'ailleurs par quantité d'autres témoins, a trouvé grâce devant M. Weiss, et tout le reste des variantes est expliqué par dérivation, développement, altération du texte des *bons* manuscrits. Il va sans dire que la démonstration n'est pas péremptoire pour tous les cas, et que, le texte des *bons* manuscrits étant pris pour règle, on se contente assez souvent, pour rendre compte des variantes qu'offre le manuscrit D, de simples possibilités qui se retourneraient contre le

bon texte si on prenait l'autre pour point de départ. Mais on ne peut se dissimuler que le manuscrit D sort de là fort abîmé. Il représente un texte mêlé, plus ou moins gâté; cependant on avoue qu'il contient beaucoup d'altérations extrêmement anciennes..... Le dernier mot n'est pas dit encore sur ce document énigmatique où il semble que le meilleur et le pire se coudoient. Le manuscrit D peut mériter à peu près tous les reproches qu'on lui fait : c'est le procès du texte occidental, pris dans l'ensemble de ses représentants, qui a besoin d'être révisé.

III. Exégèse. — 1. On nous permettra de placer sous cette rubrique le traité de syntaxe hébraïque de M. Kœnig (*Historisch-comparative Syntax der hebraeischen Sprache*, Leipzig, Hinrichs, 1897; in-8, ix-721 pages). Le savant auteur dit que son registre des passages cités constitue à lui seul le commentaire syntactique le plus court et le plus complet de l'Ancien Testament tout entier. Rien n'est plus vrai : cet index de 90 pages a été dressé avec le plus grand soin pour faciliter les recherches des exégètes. Mais ce n'est pas seulement l'index qui est un bon commentaire syntactique de la Bible, c'est l'ouvrage même, toute la syntaxe des noms et la syntaxe des propositions. Sous cette antique division, M. Kœnig a groupé des remarques infiniment précieuses tant pour la connaissance de l'hébreu que pour l'intelligence de la Bible. Entre mille exemples qu'on pourrait citer, il y en a un tout à fait digne d'être signalé, dans la syntaxe des noms : c'est l'explication du pluriel *Élohim* pour désigner la divinité, pluriel souvent allégué comme preuve du polythéisme primitif des Israélites, et où Renan avait trouvé son étrange théorie de l'élohisme patriarcal. Selon M. Kœnig, le mot *Élohim* appartient tout simplement à la catégorie des pluriels d'intensité par lesquels l'hébreu aime à figurer les impressions psychologiques ou les idées abstraites : il signifie « terreur » ou « être terrible ». Rien à tirer de son étymologie ni de sa forme pour ou contre telle ou telle conception théorique de la religion des patriarches.

2. Un excellent livre sur la critique de l'Hexateuque nous arrive d'Amérique. L'auteur, M. Briggs, tient un rang très honorable parmi ceux qu'on pourrait nommer les confesseurs de la critique (voir *Revue biblique*, 1898, p. 148); il a beaucoup contribué au progrès de l'exégèse scientifique dans les pays de langue anglaise, notamment aux États-Unis. Son travail sur l'Hexateuque (*The higher Criticism of the Hexateuch*, New-York, Scribner, 1897; in-8, xii-288 pages) est conçu dans un esprit modéré, rédigé avec méthode, très érudit et très critique. On lit avec une sorte d'édification le passage de la préface où M. Briggs déclare avoir commencé à étudier la question qu'il traite, à Berlin, en 1866, sous la direction de Hengstenberg, un défenseur de la tradition, et avoir depuis ce temps modifié graduellement sa manière de voir jusqu'à en venir à ses conclusions d'aujourd'hui, auxquelles sont amenés, de leur côté, les principaux exégètes dans toutes les parties du monde. Le témoignage traditionnel sur Moïse et le Pentateuque est

bien exposé, bien discuté ; les origines et le développement de la critique sont analysés. Suivent les résultats : existence de quatre grands documents distingués par leurs caractères particuliers de fond et de style ; développement religieux attesté par ces quatre documents ; marche parallèle de la loi et de la prophétie ; unité de la révélation, M. Briggs admet la succession E, J, D, P. E représente l'histoire sainte d'Éphraïm, à laquelle se rattachait le Livre de l'alliance, et qu'a connue le prophète Osée. J est l'histoire sainte de Juda, qui avait pour loi le décalogue et qui était aux mains d'Isaïe. Le Deutéronome appartient au règne de Josias. La Loi de sainteté est contemporaine d'Ézéchiel, et la compilation de P fait son entrée dans l'histoire avec Esdras (cf. *Revue*, I, 287 et suiv. ; II, 380 et suiv.). M. Briggs compare les quatre documents aux quatre Évangiles, qui seraient un autre Hexateuque s'ils nous étaient parvenus seulement dans le Diatessaron de Tatien. La comparaison est juste, au moins pour ce qui regarde l'œuvre littéraire. Dans sa conclusion, M. Briggs déclare maintenir l'historicité des documents en question, contre Reuss, Kuenen et Wellhausen, c'est-à-dire contre les savants dont il adopte les conclusions pour la critique littéraire. Il estime que l'harmonie providentielle du développement religieux israélite est beaucoup plus admirable quand on remet à leur place historique les documents de l'histoire sainte; mais il ne contemple encore qu'en espérance le jour où tout le monde s'apercevra de cette vérité.

3. L'Allemagne nous envoie un nouveau commentaire manuel de l'Ancien Testament (*Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament*, herausgegeben von D. R. Marti. Fribourg. e. B., Mohr). Quatre fascicules ont paru en 1897 : les Proverbes, commentés par M. Wildeboer (*Die Sprüche*. In-8, xxiv-95 pages) ; Job, commenté par M. Duhm (*Das Buch Hiob*. In-8, xv-212 pages) ; les Juges, commentés par M. Budde (*Das Buch der Richter*. In-8, xxiv-147 pages ; Ézéchiel, commenté par M. Bertholet (*Das Buch Hesekiel*. In-8, xxvi-259 pages). Les interprètes ne donnent pas la traduction suivie du texte biblique et se réfèrent implicitement à celle de Kautzsch (voir *Revue*, II, 458). M. Wildeboer donne une explication très substantielle et très concise des Proverbes. Il attribue le livre entier aux temps postexiliens, le travail de composition et de compilation s'étant accompli, selon lui, au ive et au iiie siècle avant notre ère. Il paraît certain que la compilation générale n'est pas ancienne ; mais l'âge des collections particulières ne peut guère être déterminé d'une manière précise, et les arguments par lesquels on décide que le groupe Prov. xxv-xxix est moins ancien que Prov. x-xxii, 16, ne sont peut-être pas très concluants. M. Wildeboer ne s'occupe pas du rythme des Proverbes et il ne semble pas connaître l'important travail publié par Bickell dans la *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, V, 2-4.

Le savant commentateur de Job, M. Duhm, pense qu'il a existé d'abord un Job en prose, dont l'introduction et la conclusion ont été

utilisées pour encadrer les discours qui constituent la partie la plus importante du livre actuel. Ce livre en prose est antérieur au règne de Josias; Ézéchiel y fait allusion. Le poème, sauf un certain nombre d'additions plus récentes, a été écrit dans la première moitié du ve siècle; c'est une œuvre très régulière, en strophes de quatre vers. Sur ce dernier point, M. Duhm s'accorde avec Bickell, qu'il a soin de citer. Les discours d'Élihu ont été ajoutés après coup. La description de l'hippopotame (Behémoth) et du crocodile (Léviathan) n'appartient pas non plus au poème primitif, et le livre actuel contient encore beaucoup d'autres interpolations plus ou moins importantes. Toutes ces conclusions ont leur probabilité. Cependant la date du poème primitif pourrait être plus ancienne (cf. *Revue*, I, 293); il est bien difficile d'admettre que l'auteur dépende de Jérémie, et qu'un penseur aussi hardi ait vécu après la captivité. On dira que l'Ecclésiaste est tout aussi hardi en son genre; sans doute, mais le genre est bien différent. Job est d'une hardiesse naïve, et rien n'est moins naïf que l'Ecclésiaste. La critique du texte est en général ce qu'on peut attendre d'un exégète aussi expérimenté que M. Duhm. Mais il est bien difficile de croire que Job, xix, 26 b, soit à traduire : « Sans ma chair, je verrai Dieu », c'est-à-dire, je reviendrai sur la terre après ma mort, pur esprit, rien que pour assister à ma justification. Cela est bien subtil, et le texte paraît avoir été trop altéré, retouché, tourmenté en cet endroit, pour être jamais restauré dans sa forme et sa signification premières.

M. Budde était tout désigné par ses travaux antérieurs pour commenter le livre des Juges, et c'est plaisir de relire avec lui cette série d'antiques légendes, une des parties les plus curieuses et les plus instructives de l'Ancien Testament. Pour le fond, le livre des Juges procède de deux sources principales : une judéenne, apparentée à la source J, une éphraïmite, plus récente, apparentée à la source E de l'Hexateuque. L'une et l'autre se poursuivent dans les livres de Samuel. Elles ont eu leur histoire et subi des transformations avant la première compilation qui les réunit, vers l'an 650 (cf. *Revue*, I, 290, 292). Les histoires d'Aod, de Gédéon et d'Abimélek, de Jephté, des Danites et du crime de Gibéa se trouvaient dans les deux sources. J avait en propre l'histoire de Samson; un récit de la même source, concernant Iabin, roi de Hazor, fut combiné avec l'histoire de Débora et Barak, propre à E. La compilation eut à subir les retouches édifiantes d'un premier rédacteur deutéronomiste; un second rédacteur en tira un livre rigoureusement encadré dans la conception dogmatique d'apostasie suivie de punition par domination étrangère, puis de repentir et de délivrance par un homme providentiel, par « le juge ». C'est ainsi que Samson fut fait juge d'Israël; mais le rédacteur supprimait la fin de son histoire (c. xvi), et pareillement l'histoire d'Abimélek (c. ix), et les deux récits concernant Dan et Benjamin (c. xvii-xxi). D² rédigea lui-même la notice d'Othoniel et il composa ainsi le noyau principal du livre actuel, l'histoire des six grands juges. Vers l'an 400, un rédacteur qui écrivait

dans l'esprit du Code sacerdotal inséra les notices des petits juges, rétablit en les glosant les morceaux éliminés par D^2, et donna au livre la forme sous laquelle nous le lisons aujourd'hui. M. Budde observe avec raison que tout le travail critique de ces dernières années a confirmé les hypothèses qu'il avait émises sur le sujet en 1890. Ces conclusions peuvent être plus ou moins discutables dans les détails. Mais nul ne lira sans profit les belles analyses du nouveau commentaire, surtout pour les histoires de Gédéon et Abimélek, Jephté, l'oracle de Dan et le crime de Gibéa. Le cantique de Débora, cette pierre d'achoppement de tous les commentateurs, est peut-être moins réussi. Sans doute la traduction de M. Budde attribue au premier verset un sens acceptable : « Parce que les chefs ont dirigé, parce que le peuple a été empressé, bénissez Iahvé. » Mais cette poésie manque un peu de couleur, et il est encore permis de préférer la traduction : « Parce que les cheveux sont épars, que le peuple s'engage, bénissez Iahvé ! » Le peuple se voue à la guerre sainte, et pour l'expédition il est dans un état de consécration religieuse analogue à celle des nazirs. L'histoire de la fille de Jephté est à bon droit rattachée à la source E, qui a fourni aussi dans la Genèse le sacrifice d'Isaac : E mettait Jephté en rapport avec les Moabites, J avec les Ammonites, et l'histoire de Jephté avait pour conclusion dans E le sacrifice de la jeune fille, dans J la contestation avec les gens d'Éphraïm. Il se trouve que le discours de Jephté au roi de Moab (Jug. xi, 12-28) reproduit exactement, sans que les critiques y aient eu recours pour leur analyse de l'Hexateuque, l'histoire élohiste du séjour au désert et des relations d'Israël avec Moab telle qu'on l'a reconstituée en la démêlant des autres sources (voir, par exemple, Bacon, *Exodus*, p. 342 et suiv.). On voit si le reproche de subjectivisme peut être opposé indifféremment à toutes les hypothèses de la critique. Il est bien peu probable, en effet, que le rédacteur du discours de Jephté au roi de Moab ait été influencé par l'exégèse allemande. Une autre remarque suggérée par le rapport des sources dans des histoires comme celle-ci est l'avantage qui en résulte pour leur interprétation : les traditions une fois séparées apparaissent bien plus solides, l'indépendance mutuelle des sources primitives, au point de vue littéraire, étant évidente ; la réalité historique des personnages apparaît plus incontestable ; des faits incohérents deviennent des faits distincts. On n'est pas obligé de croire que Jephté a fait au roi des Ammonites un discours qui n'avait de sens que pour le roi de Moab ; mais on est parfaitement libre de penser qu'il a eu successivement à combattre l'un et l'autre, et que l'historien jéhoviste a voulu raconter la guerre contre Ammon, l'historien élohiste la guerre contre Moab. On pourrait même indiquer des raisons très plausibles de ces préférences : E ne tenait pas sans doute à raconter la mésaventure d'Ephraïm après l'affaire ammonite, et qui sait si J n'a pas mieux aimé taire la campagne moabite, afin de passer en même temps sous silence le sacrifice humain qui la termine ? Un seul point semblerait encore em-

barrassant pour l'apologiste, c'est le procédé fort libre et, selon notre façon de juger, fort maladroit par lequel les compilateurs ont fusionné les récits et même les faits, au point de changer, comme dans l'exemple cité, la destination d'un discours. Mais encore est-il évident que les compilateurs ont poursuivi avant tout un but d'édification, qu'ils n'ont pas voulu faire la critique de leurs documents, ni les ramener à une complète harmonie. L'historien leur doit des actions de grâces pour leur manque absolu de prétentions critiques ou littéraires. S'ils avaient voulu *composer* une histoire, ils nous auraient à tout jamais ravi la connaissance de leurs sources. Dans leur pieuse simplicité, ils nous ont conservé, sans le vouloir, le maximum de renseignements traditionnels qu'ils pouvaient nous transmettre. M. Budde ne doute pas que Jephté n'ait sacrifié réellement sa fille, ou du moins que tel ne soit le sens du texte, et il observe que l'interprétation mythique du fait ne s'impose en aucune façon (cf. *Revue*, II, 83).

Tout dernièrement, M. Bertholet nous expliquait pourquoi Ézéchiel n'avait guère trouvé de commentateurs (voir *Revue*, 85) : il se réservait d'offrir lui-même au vieux prophète une solide compensation pour cette disgrâce imméritée. L'âge du livre, son authenticité, son intégrité ne donnent pas lieu à discussion. Après une introduction qui ne contient rien d'inutile et qui dit tout ce qu'il faut, M. Bertholet entreprend l'explication du texte, un texte souvent obscur, et la poursuit avec beaucoup de pénétration, de méthode, d'habileté critique dans les endroits où la leçon massorétique a besoin d'être corrigée. La théologie d'Ézéchiel est parfaitement analysée, le caractère des visions bien saisi. Qu'on lise, par exemple, les pages substantielles où est interprétée la vision du char divin avec les quatre animaux. Il ne s'agit pas d'une simple vision, bien qu'Ezéchiel ait eu des visions, mais d'un tableau étudié dont on retrouve les éléments soit dans les prophètes antérieurs, soit dans les objets que l'auteur avait eus habituellement sous les yeux, tels que le mobilier du temple ou les monuments de l'art chaldéen. La discussion du fameux passage où Ezéchiel attribue à Iahvé l'ordre de sacrifier les premiers nés de l'homme (*Éz.*, xx, 25) est peut-être un peu sommaire. M. Bertholet doit avoir raison de maintenir le sens naturel du discours ; mais on n'est pas obligé d'admettre que le prophète voyait dans les plus anciens textes concernant l'offrande des premiers nés un précepte visant directement l'immolation ; il suffit pour expliquer son langage que les prescriptions dont il s'agit aient servi de prétexte ou d'occasion au sacrifice.

Paris.

A suivre.) Jacques Simon.

Le Gérant : M.-A. Desbois.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

LA PAIX DE CLÉMENT IX
(1668-1669)

PRÉLIMINAIRES

ÉTAT DE LA QUESTION ET BIBLIOGRAPHIE

La Paix de Clément IX a mis fin officiellement aux premières luttes du jansénisme. Mais elle n'a pas tardé à soulever de longues et ardentes discussions. Elle a divisé les polémistes du XVIIe et du XVIIIe siècle ; elle divise encore les historiens de notre époque.

Après toutes ces controverses, il pourrait sembler oiseux de revenir sur un sujet tant de fois rebattu. Aussi nous ne l'aurions certes pas repris, si nous n'avions réussi à mettre la main sur des documents nouveaux et de la plus haute valeur.

On connaît assez les agitations qui ont précédé cette paix. Il ne sera pas inutile toutefois de les résumer brièvement pour marquer la place que cette question occupe dans l'ensemble de l'histoire du jansénisme.

I

Sans examiner les personnages et les influences qui ont donné naissance au parti janséniste, rappelons simplement que deux grands théologiens du XVIIe siècle en ont posé les fondements doctrinaux. Jansénius, évêque d'Ypres et ancien professeur de Louvain, en a formulé les théories dogmatiques dans son livre célèbre l'*Augustinus*, publié à Louvain en 1640, deux ans après sa mort. Sous l'inspiration de Duvergier de Hauranne, Antoine Arnauld, docteur en Sorbonne, a marqué les tendances morales de

la secte dans son traité *De la fréquente communion*, imprimé à Paris en 1643.

Ces deux ouvrages provoquèrent de violentes polémiques ; mais pendant la première période de luttes, ce fut l'*Augustinus* qui eut le plus à souffrir. Pour ne parler que des censures de Rome, déjà le 1er août 1641, un décret de l'Inquisition romaine l'interdit. Le 1er mars 1642, Urbain VIII le censure par la bulle *In Eminenti* et en défend de nouveau la lecture pour deux raisons : parce que l'*Augustinus* traitait des questions de la grâce contrairement au décret de Paul V, du 1er décembre 1611, et parce qu'il contenait des propositions de Baius, propositions condamnées par Pie V et Grégoire XIII. Néanmoins le jansénisme continue ses progrès et fait d'importantes conquêtes même au sein de la Sorbonne. C'est pourquoi Innocent X soumet l'œuvre de Jansénius à l'examen d'une congrégation spéciale ; puis, le 31 mai 1653, il promulgue la constitution *Cum occasione impressionis* portant condamnation de cinq propositions extraites de l'Augustinus.

Toutefois le parti janséniste ne désarme pas. Il imagine un expédient habile pour soustraire à cette condamnation la doctrine de Jansénius : il établit la fameuse distinction entre la question de droit et la question de fait. L'Église est infaillible dans la question de droit : il faut donner un assentiment de foi à ses décisions. Mais dans la question de fait, elle peut se tromper. Aussi suffit-il de garder un silence respectueux à l'égard de ses décisions, sans être obligé à un assentiment de foi[1]. Dès lors le jansénisme entre dans une nouvelle phase doctrinale : une discussion sur l'infaillibilité et l'autorité de l'Église en matière de

1. Cette théorie a été le point central vers lequel ont convergé les discussions sur les conditions et sur la portée dogmatique de la Paix de Clément IX. Nous croyons donc utile de l'exposer ici avec quelques développements. D'abord que disent les théologiens catholiques en cette matière ? C'est un dogme de foi que l'Église est infail-

faits dogmatiques vient se greffer sur les controverses antérieures au sujet de la grâce et de la prédestination.

Pour couper court à ce subterfuge scolastique, le successeur d'Innocent X, Alexandre VII publie, le 16 octobre

lible lorsqu'elle propose à la croyance des fidèles une vérité comme étant révélée, c'est-à-dire comme étant explicitement ou implicitement contenue dans l'Écriture Sainte ou la Tradition divine ou bien lorsqu'elle condamne une doctrine comme hérétique, c'est-à-dire directement opposée à la vérité révélée. Les fidèles doivent dans ces deux cas donner un assentiment de foi catholique aux décisions de l'Église. 2° En outre, les catholiques reconnaissent comme une vérité théologiquement certaine que l'Eglise est infaillible dans les *faits dogmatiques*. On entend par là des faits qui ne sont pas contenus dans la révélation, mais qui sont si intimement liés au dogme révélé, que les révoquer en doute, c'est mettre le dogme lui-même en péril. On peut distinguer deux genres de faits dogmatiques. Tantôt ce sont des faits proprement dits qui sont en relation avec le dogme, ainsi l'observation de toutes les conditions requises pour qu'un concile soit légitime. Si l'on pouvait, par exemple, révoquer la légitimité du concile du Vatican — ce qui est un fait historique, — du même coup les définitions doctrinales de ce concile seraient mises en doute. Tantôt ce sont des faits littéraires en connexion avec le dogme. L'Église peut avoir à juger de la doctrine d'un livre d'origine purement humaine, mais se rapportant à des questions de dogme. Dans ce cas, elle peut non seulement déclarer que telle doctrine est contraire au dogme, — ce qui se rapporte au 1° —, mais elle peut déclarer que cette doctrine se trouve réellement dans le livre soumis à son jugement et que cette doctrine qu'elle apprécie, se trouve dans ce livre au sens objectif de l'auteur. Or, lorsque l'Eglise se prononce sur un fait historique en relation avec le dogme ou lorsqu'elle déclare que telle doctrine se trouve dans un livre et s'y trouve au sens de l'auteur, les catholiques admettent comme une vérité théologiquement certaine que ses jugements sont infaillibles et que les fidèles doivent donner à ses décisions un assentiment de foi ecclésiastique. Telle est la théorie catholique. — Que prétendent d'autre part les jansénistes ? 1° Ils sont d'accord avec tous les catholiques sur le premier point. C'est ce qu'ils appellent l'infaillibilité de l'Eglise dans la *question de droit*. 2° Mais sur le second point, ils déclarent que l'Église peut se tromper dans la *question de fait*. Conséquemment, le fidèle n'est pas tenu à donner un assentiment de foi aux décisions de l'Église, mais il est simplement obligé à observer un silence respectueux vis-à-vis de ses jugements. Conformément à ces principes : 1° les jansénistes reconnaissent que la doctrine des cinq propositions était dûment condamnée ; mais 2° ils déclarent que

1656, la bulle *Ad sacram B. Petri sedem.* Dans cet acte, il confirme la condamnation portée par son prédécesseur contre les cinq propositions extraites de l'*Augustinus* et déclare d'une manière plus nette encore que ces propositions sont condamnées au sens de Jansénius.

Cette nouvelle décision papale rencontre toujours la même opposition. En ce moment, celle-ci devient d'autant plus puissante que Pascal met son génie au service de la cause janséniste et opère une habile diversion en ridiculisant dans ses *Provinciales* la Compagnie de Jésus, le plus terrible adversaire du jansénisme. D'autre part, les jansénistes essaient de nouveau d'échapper aux censures de Rome : ils s'en tiennent à leur distinction du droit et du fait et insistent sur la théorie du silence respectueux.

L'assemblée du clergé de France, en 1657, voulut mettre un terme aux agitations : ses membres rédigèrent et signèrent pour la plupart un formulaire doctrinal qui était un acte de soumission entière aux actes du Saint-Siège contre le jansénisme. Mais plusieurs prélats, notam-

les propositions condamnées ne se trouvent pas dans l'*Augustinus* et que, si ces cinq propositions s'y trouvent, elles ne s'y trouvent certainement pas au sens condamné ; elles ont été condamnées au sens de Pélage et de Calvin, non au sens de Jansénius. Conséquemment, ils reconnaissent l'autorité de l'Église quant à la condamnation des cinq propositions ; mais quant à l'attribution de ces cinq propositions à Jansénius dans l'*Augustinus*, l'Église n'est pas infaillible ; il suffit de garder un silence respectueux à l'égard de ses décisions sur ce point. Telle est la fameuse distinction entre la question de droit et la question de fait ainsi que la théorie du silence respectueux. — Nous n'avons pas à l'apprécier ici ; mais on observera qu'en formulant cette doctrine, les jansénistes commettaient une double inconséquence : 1° Ils dénient à l'Église le droit de déterminer quel est le sens de Jansénius dans l'*Augustinus*. Or ils reconnaissent que l'Église a pu déterminer le sens de Pélage et de Calvin. 2° Ils proclament que dans la question de fait il faut garder un silence respectueux à l'égard des décisions de l'Église. Or ils s'élèvent publiquement contre la décision de l'Eglise attribuant les cinq propositions à Jansénius.

ment Pavillon, évêque d'Alet, Caulet, évêque de Pamiers, Arnauld, évêque d'Angers, et Buzenval, évêque de Beauvais, refusèrent de souscrire. Désormais la cause du jansénisme se confond, pour ainsi dire, avec celle de ces quatre prélats récalcitrants.

Pour vaincre cette opposition, Alexandre VII promulgue, le 15 février 1665, une nouvelle constitution, la célèbre bulle *Regiminis apostolici*. Cette bulle confirme les condamnations antérieures et de plus elle impose à tous les ecclésiastiques et même aux religieuses la signature d'un formulaire attestant qu'ils se soumettent aux constitutions d'Innocent X et d'Alexandre VII, qu'ils condamnent les cinq propositions extraites de l'*Augustinus* au sens de Jansénius et telles qu'elles ont été condamnées par l'Église[1].

Les quatre prélats en cause refusent de signer sans restriction et dans les mandements adressés à leurs diocésains, ils justifient leur conduite en invoquant la distinction du droit et du fait et la théorie du silence respectueux. Le 18 janvier 1667, Alexandre VII condamne et interdit ces mandements. En outre, à la suite des démarches de Louis XIV, il institue, par bref du 27 avril de la même année, une commission composée de neuf membres avec mission d'obtenir des quatre prélats jan-

1. Le refus de signer sans restriction le formulaire, dont cette bulle contenait le texte, a été la source de toutes les difficultés entre le Saint-Siège et les quatre évêques qui se sont plus tard réconciliés avec Clément IX. Nous reproduisons la teneur de ce formulaire pour bien marquer le point en litige : « *Ego N. Constitutioni Apostolicæ Innocentii X datæ die 31 maji anno 1653 et Constitutioni Alexandri VII datæ die decima sexta octobris anno 1656, Summorum Pontificum me subjicio, et quinque propositiones ex Cornelii Jansenii libro cui nomen Augustinus excerptas et in sensu ab eodem auctore intento, prout illas per dictas Constitutiones Sedes Apostolica damnavit, sincero animo rejicio et damno; sic me Deus adjuvet, et haec sancta Dei Evangelia.* » Voir *Bullarum privilegiorum ac diplomatum romanorum pontificum amplissima collectio*, t. VI, pp. 52 sv. Rome, 1762.

sénistes le désaveu de leurs mandements et de procéder contre eux s'ils ne se rétractent pas dans les deux mois.

Sur ces entrefaites Alexandre VII meurt, le 22 mai 1667. Son successeur Clément IX reprend la question du procès. Au début de 1668, il publie un bref pour confirmer celui de son prédécesseur et pour nommer neuf commissaires chargés de juger les quatre évêques.

Bientôt cependant, sous l'influence de diverses circonstances dont nous aurons à parler, le pape renonce aux mesures de rigueur pour s'engager dans les voies d'un accommodement. Ainsi la période des luttes et des condamnations est finie. Nous arrivons à l'ère des négociations qui aboutissent à la paix de 1669 et clôturent la première époque du jansénisme. C'est là l'objet même de ce travail.

La question offre des aspects multiples. Il importe d'en signaler les principaux. Et d'abord le point capital est de savoir quelles ont été les conditions de l'accommodement ou, si l'on préfère, sur quelle base s'est opérée la réconciliation des quatre évêques d'Alet, d'Angers, de Beauvais et de Pamiers avec le pape Clément IX. Rome a-t-elle autorisé la distinction du droit et du fait? Le souverain pontife n'a-t-il exigé, les quatre prélats n'ont-ils promis une adhésion de foi catholique aux décisions du Saint-Siège que dans la question de droit? Fut-il admis qu'en matière de faits dogmatiques le silence respectueux suffit? Cette question est d'autant plus intéressante au point de vue de l'histoire des doctrines qu'elle provoqua de longues discussions sur les événements antérieurs les plus marquants dans l'histoire de l'autorité dogmatique de l'Église. C'est le point fondamental : c'est aussi le plus discuté, sinon le plus obscur.

Il est discuté, il est obscur, surtout parce qu'on ignore, ou peu s'en faut, comment on est arrivé à la conclusion de la paix. Quelles ont été les négociations préliminaires

entre la cour de France et celle de Rome, entre ces deux cours, les prélats réfractaires et leurs agents? C'est un point intéressant de l'histoire diplomatique que nous nous efforcerons de mettre en lumière.

Or, pour résoudre ces deux problèmes, qui d'ailleurs se tiennent étroitement au point de n'en faire qu'un seul, il est indispensable d'examiner les écrits de cette époque aussi bien que les travaux postérieurs sur ce sujet et de les comparer sans cesse avec les sources diplomatiques. Tout en éclairant, nous l'espérons, le côté principal de la question, cette étude d'histoire littéraire et de critique historique contribuera quelque peu à faire connaître les procédés polémiques soit des jansénistes, soit de leurs adversaires, elle nous fera entrevoir leur état d'âme et leurs attitudes d'esprit.

A cet égard, il nous paraît utile d'exposer rapidement, dès le début, l'historique des controverses sur la paix de Clément IX et de signaler les principaux travaux et les principales sources qui nous ont servi dans notre travail.

II

La paix n'était pas encore conclue que déjà, par suite d'ouï-dire et d'indiscrétions, jansénistes et antijansénistes en discutaient ardemment les conditions et les conséquences. Dès sa conclusion, elle fut, à Paris et partout en France, l'objet de controverses d'autant plus fantaisistes que les actes officiels des négociations et de la paix étaient tenus secrets.

Peu à peu, des discours la discussion passa dans les écrits. Louis XIV avait imposé la loi du silence aux deux partis [1]. Les premiers polémistes tournèrent la difficulté

1. Saint-Germain-en-Laye, le 23 octobre 1668, Arrêt du Conseil d'État; Saint-Germain, le 27 octobre 1668, Lettre de Louis XIV aux quatre évêques. — Le texte de ces deux pièces est reproduit dans Du

en imprimant leurs ouvrages hors de France. Déjà en 1669, parut à Cologne un *Recueil des pièces publiées en l'affaire des évêques d'Alet, de Pamiers, de Beauvais et d'Angers*, mais c'est seulement en 1686 que furent édités les premiers ouvrages de discussion [1]. Ce devint dès lors une débauche de polémiques sur les conditions de l'accommodement entre Clément IX et les quatre évêques. Très violents dans le ton, ces premiers ouvrages dénotent une profonde division et une extrême irritation des esprits, mais ils n'ont guère de valeur historique [2]. Ils eurent du

MAS, *Histoire des cinq propositions de Jansénius* (Liège, 1699), p. 425-428 ; dans VARET, *Relation de ce qui s'est passé dans l'affaire de la paix de l'Église sous le pape Clément IX* (1706), II, pp. 320-322 et 362, etc.

1. Signalons [DE VILLE], *Préjugés légitimes contre le jansénisme... par un Docteur de Sorbonne*, Cologne 1686. L'auteur soutient que Clément IX a été trompé sur les intentions des quatre évêques. Ce pamphlet n'a pas d'importance. Il a néanmoins provoqué une riposte anonyme de la part d'Antoine ARNAULD sous le titre : *Phantosme du jansénisme ou justification des prétendus jansénistes par le livre mesme d'un Savoïard Docteur de Sorbonne, leur nouvel accusateur* ; Cologne, 1686. Arnauld défend la thèse de la reconnaissance par Clément IX de la distinction du droit et du fait. — Eu égard à l'époque de composition, on peut placer vers le même temps la *Sancitae ecclesiae pacis sub Clemente IX. pont. max., brevis narratio reperta nuper inter schedas nobilissimi piique domini Sebastiani Josephi Du Cambout de Pontchateau*, s. l. n. d. Elle fut écrite lorsque François de Harlay de Champvallon était archevêque de Paris (1671-1695) et sous le pontificat d'Innocent XI (1676-1689). Cet écrit n'a aucune valeur documentaire. La thèse de l'auteur est que Clément IX admit la légitimité de la distinction du droit et du fait.

2. Citons les principaux. L'agitation provoquée en Belgique par les additions au formulaire d'Alexandre VII amena QUESNEL à publier sans nom d'auteur une *Histoire du formulaire qu'on a fait signer en France et de la paix que le pape Clement IX a rendue à cette église, en 1668*. Lille, 1692. D'après lui, Clément IX a été bien informé que les quatre évêques avaient maintenu la distinction du droit et du fait et lui-même a admis cette distinction. — Quesnel a soutenu la même théorie dans son travail pseudonyme *Défense de l'Église romaine etc., par M. Germain* (Liège, 1696), en réponse à LEYDEKER, *De historia jansenismi libri VI* (Utrecht, 1695), bien que Leydeker n'eût pas traité la question de la paix de Clément IX. — En 1698, divers auteurs anonymes [FOUILLOU, LOUAIL, DE JONCOUX, etc.] défendent collectivement la

moins le mérite de mettre sous les yeux du public quelques actes des négociations de l'accommodement et de lui faire connaître quelques lambeaux d'une importante *Relation de ce qui s'est passé dans l'affaire du jansénisme*[1], composée par le cardinal Rospigliosi, le neveu

même cause que Quesnel dans une *Histoire abrégée du jansénisme et remarques sur l'ordonnance de l'archevêque de Paris* (Cologne, 1698). D'après eux, la paix de Clément IX ne fut pas subordonnée à une rétractation de l'opinion des quatre évêques sur la distinction du droit et du fait : les quatre évêques firent simplement par des procès-verbaux ce qu'ils avaient fait par des mandements. — La même année 1698, parut un travail anonyme du bénédictin [Dom Gerberon], *Histoire abrégée de la paix de l'Église*, rééditée plusieurs fois depuis, notamment par l'auteur même dans un ouvrage plus important : *Histoire générale du jansénisme, contenant ce qui s'est passé en France, en Espagne, en Italie, dans les Pays-Bas, etc., au sujet du livre intitulé Augustinus Cornelii Jansenii*, par Monsieur l'abbé *** enrichie de portraits en taille-douce, Amsterdam, 1700. Cette histoire abrégée du jansénisme fut aussi réimprimée, avec corrections, dans *Deux recueils de plusieurs actes*, etc., *contre les deux faussetés capitales de l'histoire des V Propositions publiée à Liège en 1699*, Chambéry, 1700. — Gerberon soutient que le pape et le roi se contentèrent de la signature avec distinction du droit et du fait, si bien qu'il n'y eut rien de changé que la forme de leur déclaration.

1. D'après Quesnel (*Réponse aux deux lettres de Monseigneur l'archevêque de Cambrai au Père Quesnel*, MDCCXI, pp. 79-80), « la première fois qu'on en ait eu connaissance, ou plutôt du Registre qui y est cité, ce fut à l'occasion de l'affaire que le docteur Hennebel poursuivait à Rome en 1693, au sujet des Additions que M. de Malines avait faites au Formulaire. Les Ministres du S. Siège qui étoient chargés de cette affaire voiant que M. Hennebel alléguoit dans ses Mémoriaux ce qui s'étoit passé sous le Pape Clément IX pour pacifier les troubles de l'Église de France, firent courir par les mains des Cardinaux Députés à cette affaire des copies de l'endroit du Regître où se trouvoit le Résultat de la Congrégation sur cette affaire. » — Un fragment de cette Relation ou plutôt du Registre cité fut inséré dans la *Défense de l'Eglise romaine*, etc., en 1696. Du Mas (*Histoire des cinq propositions*) en a donné de larges extraits. Depuis, ces extraits ont été publiés à nouveau bien des fois ; mais, à notre connaissance, jamais l'œuvre n'a été éditée in extenso. Dans *Jansenius, évêque d'Ypres, ses derniers moments, sa soumission au Saint-Siège* (Louvain, 1893), p. 102, n. 1, M. C. Callewaert a signalé que « deux copies de cette *Relatione del succeduto nella causa di Giansenio* commençant au n° 112 sont conser-

et le secrétaire d'État de Clément IX, l'un des principaux artisans de la paix.

Il faut attendre jusqu'en 1699 l'*Histoire des cinq propositions de Jansenius*[1] pour avoir un travail d'une réelle valeur historique. La question même de l'accommodement est exposée au *Livre sixième* (pp. 365-450) et discu-

vées à l'archevêché de Malines, Mus. Bell. B. n° 10. On y trouve en même temps une traduction latine intitulée : *Commentarius actorum in causa Jansenii.* » — L'authenticité de cette *Relation*, invoquée d'abord par les jansénistes, fut bientôt mise en doute par leurs chefs, Quesnel (*La paix de Clément IX*, Chamberi, 1700, p. 133), et Varet (*Relation de ce qui s'est passé dans l'affaire de la Paix de l'Église sous le pape Clément IX...* 1706, t., I, pp. xlii-lii. — Du Mas (*Deux veritez capitales*, etc.) souligna l'inconséquence des jansénistes. Plus tard, Fénelon eut avec Quesnel une longue discussion sur cette question d'authenticité (*Lettres de M. l'archevêque de Cambray au P. Quesnel*, s. l. 1711 ; — *Réponse aux deux lettres de Monseigneur l'archevêque de Cambrai au Père Quesnel*, s. l. mdcc. xi). L'argument principal de Quesnel contre l'authenticité est qu'il s'agit de quelques lambeaux de pièces qui ne sont pas assurément de la même main : « Une *Relation de ce qui s'est passé dans l'affaire du Jansénisme* ; une autre, *Livre d'Instructions* ; une troisième, *Registre sur le jansénisme* ; outre les *Lettres du Nonce*, qui sont peut-être encore un Recueil à part. » Quesnel oublie qu'il faut établir une distinction entre l'œuvre même de Rospigliosi et ses sources. L'œuvre même, c'est la *Relation* ; le *Livre d'Instructions*, les *Lettres du Nonce* et le *Registre sur le Jansénisme* sont les sources consultées et citées par l'auteur de la Relation. Ces sources existent encore aujourd'hui aux archives vaticanes. Nous avons constaté que les assertions de l'auteur correspondent fidèlement aux correspondances de la nonciature auxquelles il renvoie. Cette relation a donc une grande autorité, non seulement à raison de la qualité de son auteur, mais à raison des sources qu'il a utilisées. Mais elle est trop succincte pour donner une idée complète et nette des négociations et de la conclusion de la Paix. — Le nonce Bargellini a également composé une Relation qui se rapproche beaucoup de la précédente : *Giansenismo estinto*. Cette relation fut présentée par Bargellini au cardinal Altieri. Elle a été imprimée par Ellies du Pin dans son *Histoire du XVIIe siècle*, t. III, pp. 180-201 (Paris, 1727), à la suite de son exposé de la Paix de Clément IX. Il en existe une copie aux Archives du Vatican.

1. [Du Mas], *Histoire des cinq propositions de Jansénius*, Liège, 1699. — Deuxième édition, *revue, corrigée et augmentée*, 2 vol., Trévoux, 1702.

tée dans le VIe éclaircissement sur les conditions de la paix accordée aux quatre évêques par Clément IX (p. 586-634). Cette histoire est l'œuvre anonyme de Du Mas, docteur de Sorbonne. Esprit éclairé et judicieux, l'auteur s'est renseigné avec grand soin sur tout ce qui se disait et sur tout ce qui s'écrivait de part et d'autre au sujet de la paix; il a eu l'immense avantage de consulter les Archives de la nonciature de Paris. Caractère consciencieux, s'il a soutenu que Clément IX exigea des quatre évêques une souscription pure et simple du formulaire, c'est que ses études l'avaient conduit à cette conclusion. A le lire, on constate, en effet, qu'il a suivi loyalement la règle qu'il s'était tracée « d'exposer avec toute la fidélité possible ce qui s'est fait et dit de chaque côté, de l'exposer sans interposer son jugement et sans se déclarer pour aucun des deux partis, sinon en tant que les raisons de l'un se trouveront l'emporter d'elles-mêmes sur celles de l'autre. »

Toutefois d'importants renseignements lui ont fatalement échappé. D'autre part, sa publication était avant tout une œuvre de polémique. Aussi a-t-elle provoqué tout de suite, de la part des jansénistes, plusieurs répliques, intéressées sans doute, mais fort savantes[1].

1. 1° [Quesnel], *La Paix de Clément IX ou Démonstration des deux faussetés capitales avancées dans l'histoire des V propositions contre la foi des disciples de Saint Augustin et la sincérité des quatre évêques avec l'histoire de leur accommodement et plusieurs pièces justificatives et historiques*, Chamberi, 1700. La seconde partie de cet ouvrage est consacrée à justifier la sincérité et la bonne foi des évêques dans l'accommodement de 1668 et à établir que Clément IX admit la distinction du droit et du fait. Il invoque et contient de nombreux documents, principalement de provenance janséniste. — Du Mas y répondit dans un travail anonyme : *Défense de l'histoire des cinq propositions de Jansénius ou deux véritez capitales de cette histoire défendues contre un libelle intitulé la Paix de Clément IX ou Démonstration des deux faussetez capitales*, etc., Liège, 1701. 2° [Dom Gerberon], *Histoire générale du jansénisme...*, Amsterdam, 1700. Voir ci-dessus, p. 488, n. 2. — A la même

De ce côté, l'ouvrage le plus important qui ait combattu celui de Du Mas, l'œuvre la plus sérieuse d'ailleurs qui ait été écrite dans le camp janséniste sur l'accommodement de 1668, est la *Relation de ce qui s'est passé dans l'affaire de la Paix de l'Église sous le pape Clément IX*, publiée par Varet, en 1706, sous le couvert de l'anonyme[1]. L'auteur y soutient la thèse que la paix s'est faite sur la base de la distinction du droit et du fait. Ce qui donne une haute valeur à son travail, c'est l'abondance des informations, la quantité de pièces justificatives publiées en partie dans le corps même de l'ouvrage, en partie dans le double recueil de documents qui termine chaque volume. Avec l'Histoire de Du Mas, la Relation de Varet constitue le travail historique le plus sérieux publié jusqu'en notre siècle sur la Paix de Clément IX.

Au moment où paraissait cette Relation, l'œuvre de la paix était déjà complètement détruite : la lutte venait de reprendre avec violence. La question du fameux cas de conscience et celle du Quesnellisme divisaient de nouveau l'Église de France.

A cette seconde époque du jansénisme, les controverses sur la doctrine de l'évêque d'Ypres s'effacent à l'arrière-plan pour faire place aux luttes contre l'autorité du Saint-Siège. Au début, la Paix de Clément IX continue à être discutée[2]; car chaque parti prétend y trouver un antécé-

époque parut un autre travail sans importance : De Becker, *Jansenismi historia brevis*. Louvain, 1700. D'après cet auteur, les quatre évêques obtinrent en 1669 un bref de Clément IX, parce qu'ils avaient consenti à souscrire le formulaire et bien qu'ils eussent établi la distinction du droit et du fait dans des procès-verbaux.

1. [Varet], *Relation de ce qui s'est passé dans l'affaire de la Paix de l'Église sous le pape Clément IX avec les lettres, actes, mémoires et autres pièces qui y ont rapport*, 2 vol. in-12, s. l., 1706.

2. Voir [Louail et Mlle de Joncoux], *Histoire du cas de conscience*, 8 vol., Nancy, 1705-1711 ; — Lafiteau, *Histoire de la Constitution Unigenitus*, 2 vol., Liège, 1738. — Cf. A. Schill, *Die Constitution Unigenitus. ihre Veranlassung und ihre Folgen*, Fribourg en Brisgau, 1876 ;

dent pour justifier son attitude à l'égard de la bulle *Vineam Domini Sabaoth* promulguée, le 16 juillet 1705, par Clément XI contre le cas de conscience, et plus tard à l'égard de la Constitution *Unigenitus Dei filius*, fulminée le 8 septembre 1713 contre les doctrines de Quesnel. A ce point de vue, l'Instruction pastorale de Fénelon, en date de 1704, et les polémiques que l'illustre prélat eut dès lors à soutenir contre les jansénistes, principalement avec l'évêque de Saint-Pons et avec le Père Quesnel, constituent un épisode intéressant dans l'histoire des discussions sur la portée de la paix de Clément IX [1]. Bossuet fut également activement mêlé à ces nouvelles luttes [2]. L'opinion de Bossuet sur la paix de Clément IX et en général son attitude à l'égard du jansénisme sont vive-

— BARTHÉLEMY, *Le cardinal de Noailles*, 1888 ; — A. LE ROY, *La France et Rome de 1700 à 1715*, Paris, 1892. — Voir la note suivante.

1. Voir la bibliographie sur Fénelon dans l'*Histoire de la littérature française des origines à 1900*, publiée sous la direction de L. PETIT DE JULLEVILLE, t. V, pp. 434-499, article de M. Raymond THAMIN, Paris, s. d., et dans BRUNETIÈRE, *Manuel de l'histoire de la littérature française*, Paris, 1898. Le point de départ des controverses de Fénelon sur ce sujet est l'*Ordonnance et instruction pastorale de Monseigneur l'archevêque, Duc de Cambray, prince du Saint-Empire, au clergé et au peuple de son diocèse, portant la condamnation d'un imprimé intitulé Cas de conscience*, etc., donné à Cambray le 10 février 1704 ; in-12 de 254 pages ; Valenciennes, 1704. Fénelon soutient que Clément IX n'approuva pas la distinction du droit et du fait. — Sur les polémiques où Fénelon s'engagea à la suite de cette ordonnance, voir les tomes X-XVI de ses *Œuvres*, édition de Versailles, 1820-1830. Cf. BAUSSET, *Histoire de Fénelon*, livres cinquième et sixième, 2e édition, tome VI, pp. 139 svv., Paris, 1854 ; GOSSELIN, *Histoire littéraire de Fénelon*, Paris, 1843. — A signaler aussi parmi les contradicteurs de Fénelon, FOUILLOU qui publia l'ouvrage anonyme : *Justification du silence respectueux ou réponse aux instructions pastorales et autres écrits de M. l'archevêque de Cambrai*, 3 vol. in-12, s. l., 1707. Les chapitres V, XL et XLI sont de Petitpied.

2. Voir la bibliographie de Bossuet dans PETIT DE JULLEVILLE, *ouvrage cité*, t. V, pp. 260-343, article d'A. RÉBELLIAU ; BRUNETIÈRE, *ouvrage cité*, et article sur Bossuet dans la *Grande Encyclopédie*, t. VII, pp. 468-479.

ment discutées. Voici comment l'illustre prélat a exposé lui-même son opinion dans une lettre au maréchal de Bellefonds, en 1677. « Je crois que les propositions sont véritablement dans Jansénius, et qu'elles sont l'âme de son livre. Tout ce qu'on a dit au contraire me paraît une pure chicane et une chose inventée pour éluder le jugement de l'Église. Quand on a dit qu'on ne devait ni ne pouvait avoir à ses jugements sur les points de fait une croyance pieuse, on a avoué une proposition d'une dangereuse conséquence, et contraire à la tradition et à la pratique. Comme pourtant la chose en était à un point qu'on ne pouvait pas pousser à toute rigueur la signature du Formulaire, sans causer de grands désordres et sans faire un schisme, l'Église a fait selon sa prudence d'accommoder cette affaire, et de supporter par charité et condescendance les scrupules que de saints évêques et des prêtres, d'ailleurs attachés à l'Église, ont eus sur le fait. Voilà ce que je crois pouvoir établir par des raisons invincibles »[1]. Cependant on doit reconnaître que les œuvres de Bossuet n'apportent guère de lumière aux discussions soulevées au sujet de la Paix de Clément IX[2].

1. *Œuvres* de Bossuet, édition de Versailles, t. XXXVII, pp. 125-126.

2. D'après l'abbé Le Dieu, secrétaire de Bossuet (*Mémoires et journal sur la vie et les ouvrages de Bossuet*, publiés par M. l'abbé Guettée, 2 vol. in-8. Paris, 1856), Bossuet n'avait pas d'opinion bien personnelle sur la paix de Clément IX : « Aujourd'hui jeudi (4 janvier 1703), dit Le Dieu (t. II, p. 361)..., M. de Meaux m'a retenu pour lui faire lecture, dans la soirée, du sixième livre entier de l'*histoire des cinq propositions* de l'abbé Du Mas, pour voir comment il y tourne la paix de Clément IX... C'est là où M. de Meaux trouve toute la difficulté de condamner le cas de conscience. » D'après le même journal (t. II, p. 362), Bossuet considère que les quatre évêques, Arnauld et les religieuses de Port-Royal ont commis « un mensonge formel ». — Bossuet a médité et ébauché un ouvrage sur le formulaire d'Alexandre VII. Diverses opinions ont été émises sur le sort de cette ébauche (*Ibid.*, t. I, p. 79, n.). Cf. Bausset, *Histoire de Bossuet*, livre XIII, 2e édition, Versailles, 1819. — Dans ses *Études sur la vie de Bossuet* (t. III, p. 272,

III

Bientôt d'ailleurs cette question cesse de présenter le même intérêt d'actualité ; au jansénisme doctrinal succède le jansénisme gallican et parlementaire, puis le jansénisme convulsionnaire, jusqu'à ce qu'enfin, suivant un mot célèbre, le tombeau du diacre Paris fut devenu le tombeau du jansénisme. Les auteurs de ces dernières agitations avaient des préoccupations tout autres que de discuter les conditions de l'accommodement des quatre évêques.

Toutefois la question ne cesse d'intéresser les théologiens et les historiens du XVIIIe siècle. Duplessis d'Argen-

Paris, 1855). Floquet mentionne la Paix de Clément IX, mais sans en rechercher les conditions. — Réaume (*Histoire de Jacques Bénigne Bossuet et de ses œuvres*, 3 vol., Paris, 1869-1870) a prétendu que Bossuet fut un partisan secret du jansénisme. Lenient (*Revue politique et littéraire*, t. X, 1872, pp. 34 s.) et Gazier (*Revue politique et littéraire*, t. XV, 1875, pp. 1183 s.) ont vivement critiqué l'opinion de Réaume et soutenu que Bossuet est resté neutre entre le jansénisme et le laxisme. Gazeau (*L'infaillibilité de l'Église et l'influence de Bossuet dans la Paix de Clément IX* dans les *Études religieuses, philosophiques, historiques et littéraires*, t. XI, 1877, pp. 92-114 et 496-545) admet que l'opinion de Bossuet était que Clément IX a par condescendance consenti à une paix janséniste. A. Rébelliau (*Bossuet historien du Protestantisme*, 2e édition, Paris, 1892) ne traite pas directement de la paix de Clément IX, mais s'en réfère à Sainte-Beuve. Seulement il donne incidemment son appréciation sur cette paix et l'attitude de Bossuet : « C'est de plus, en qualité de collaborateur et d'auxiliaire des jansénistes, écrit-il p. 73, que Bossuet entre en 1670 dans la controverse [contre les protestants]. Il ne faut pas oublier, en effet, que l'année 1669 marque pour le jansénisme son moment le plus glorieux. Fiers d'une paix honorable, qui ne leur demandait que le silence et d'épargner leurs adversaires..., les hommes de Port-Royal rentraient dans l'Église en vainqueurs et s'y établissaient en chefs ». De la Broise (*Bossuet et le jansénisme*, dans la *Revue des facultés catholiques de l'Ouest*, 1893) admet que Bossuet n'a jamais été janséniste. Il y aurait bien d'autres auteurs à citer. On les trouvera mentionnés dans Ingold (*Bossuet et le jansénisme*, Paris, 1897). Le savant auteur a réuni quantité de preuves pour établir que Bossuet n'a jamais été janséniste ni n'a favorisé les

tré[1], Luchesini[2], Tournely[3], Bolgeni[4] s'en occupent dans leurs traités de théologie. Il en est question dans les travaux sur l'époque de Louis XIV[5], dans les Histoires ecclésiastiques[6] et surtout dans les travaux spéciaux sur le jansénisme[7], les ouvrages importants qui parurent

jansénistes. Voir la critique de cet ouvrage par Gazier, *Revue critique d'histoire et de littérature*, 26 juillet 1897, t. XLIV, pp. 75-80, par A. Baudrillart dans le *Bulletin critique*, 5 juillet 1897, 2e série, t. III, pp. 371-374, et par H. Gathelot dans la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuse*, t. II, 1897, pp. 556-558.

1. Duplessis d'Argentré, *Elementa theologica*, Paris, 1702. — Duplessis défend la même thèse que Du Mas.

2. Luchesini, *Polemica historia jansenismi*, Rome, 1711. — Cet auteur soutient aussi que Clément IX n'a pas approuvé la distinction du droit et du fait.

3. Tournely, *Cursus theologicus...*, t. III, *De gratia*. Cologne, 1734.

4. Bolgeni, *Fatti dommatici*, 3 vol., Rome, 1795. Bolgeni s'inspire de Du Mas, des *Conférences ecclésiastiques d'Angers* sur la grâce et de [Pey], *De l'autorité des deux puissances*, 3 vol., Strasbourg, 1730. Il combat un auteur que nous n'avons pu consulter Fr. Viatore da Cocaglio, *Tentamina theologico-scholastica* et un « Theologo piacentino » qui avait écrit dans un sens janséniste dans les *Annalisti ecclesiastici di Firenze*. — Ces polémiques se rattachent au synode tenu à Pistoie, en 1786, et condamné le 28 août 1794 par la bulle *Auctorem fidei* de Pie VI, dans laquelle nous lisons notamment : « 13. Propositio relata inter acta synodi, quae innuit Clementem IX pacem Ecclesiae reddidisse per approbationem distinctionis juris et facti in subscriptione formularii ab Alexandro VII praescripti ; falsa, temeraria Clementi IX injuriosa. »

5. Il serait fastidieux d'énumérer tous ces travaux : ils révèlent l'opinion personnelle des auteurs ; mais ils n'apportent aucune lumière nouvelle. On trouvera la mention des principaux dans G. Monod, *Bibliographie de l'histoire de France*, Paris, 1889.

6. Ces ouvrages, également insignifiants à notre point de vue, sont signalés dans De Smedt, *Introductio generalis ad historiam ecclesiasticam*, pp. 463 s., Gand, 1876.

7. Il est superflu de continuer la liste des ouvrages parus sur le jansénisme au xviiie siècle. On peut consulter à ce sujet : Ellies Dupin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. XVII et XVIII. Édition d'Amsterdam, 1711. Cf. Le même, *Histoire ecclésiastique du XVIIe siècle*, 4 vol. in-8°, Paris, 1714 ; — Goujet, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du dix-huitième siècle pour servir de conti-*

vers le milieu du XVIIIe siècle sur Port-Royal et sur les quatre évêques [1].

Il en a été de même en ce siècle [2]. La plupart des historiens de l'Église, il est vrai, n'ont généralement fait qu'effleurer cette question obscure [3], mais plusieurs his-

nuation à celle de M. Du Pin, 3 vol. in-12, Paris, 1736 ; — [Colonia], *Bibliothèque janséniste ou Catalogue des principaux livres jansénistes ou suspects de jansénisme qui ont paru depuis la naissance de cette hérésie*, s. l. 1730, 4e édition, 2 vol., Bruxelles, 1764 (Cf. [Legros], *Réponse à la Bibliothèque janséniste*, Nancy, 1740) ; — [Patouillet], *Dictionnaire des livres qui favorisent le jansénisme*, 4 vol., Anvers, 1752 (Cf. *Lettres du R. P.**** (Patouillet), jésuite, *pour servir d'introduction, de commentaire et d'apologie à son dictionnaire*, etc..., Anvers, 1755 ; — Le Long, *Bibliothèque historique de la France*, éd. Fevret de Fontette, livre II, t. I, Paris, 1768 ; — *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, éd. Sommervogel, 8 vol., Bruxelles, 1899-1898. — Cf. [Huylenbroucq] *Imago primi saeculi jansenistarum*, ms. conservé aux archives de l'archevêché de Malines. Voir aussi les indications que donnent Sainte-Beuve et Reuchlin dans leurs ouvrages que nous signalons plus loin.

1. Voir sur ce point la bibliographie signalée dans les ouvrages de Sainte-Beuve et de Reuchlin que nous indiquons ci-dessous. Ajoutez Petit de Julleville, ouvrage cité, t. IV, pp. 625-627. — On trouve aussi d'utiles indications dans Doublet, *Un prélat janséniste, F. de Caulet, réformateur des chapitres de Foix et de Pamiers*, Paris, 1895, et chez Le même, *Caulet, évêque de Pamiers*, Toulouse, 1897. Cf. la note précédente.

2. Outre les historiens ecclésiastiques, il y a surtout à consulter les travaux sur l'époque de Louis XIV. Les travaux principaux parus jusqu'en 1889 sont indiqués dans Monod, *Bibliothèque de l'histoire de France*. Pour ceux qui ont été publiés depuis, on peut consulter la *Revue historique*. Nous nous bornerons à mentionner Gaillardin, *Histoire du règne de Louis XIV*, 5 vol., Paris, 1871-1875.

3. Par exemple A. Harnack (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. III, p. 628, 3e éd., Fribourg, 1897), se contente de dire : « Zeitweilig gewahrte die Curie allerdings den Jansenisten eine Erleichterung, sofern sie mit dem *silentium obsequiosum* benügte... Knöpfler *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, p. 602, Fribourg en Brisgau, 1895 émet une appréciaton différente, mais tout aussi concise : « Unter Clemens IX, kam es 1668 zu einer Verständigund ; die vier Bischöfe acceptirten das Formular Alexanders VII., gaben jedoch ihrer Ueberzeugung betreffs das *silentium obsequiosum* in einem vorsichtig abgefaszten Protokol Ausdruck. »

toriens du siècle de Louis XIV et deux historiens célèbres de Port-Royal, Sainte-Beuve en France[1] et Reuchlin en Allemagne[2] l'ont exposée avec ampleur. Toutefois, même après leurs travaux, le problème n'est guère plus avancé qu'au temps de Du Mas et de Varet.

Depuis, une source nouvelle a été mise au jour : nous parlons des Mémoires du Père René Rapin. Ces Mémoires, on le sait, ont été composés au XVIIe siècle, mais ils n'ont

Quelle que soit la divergence de leurs opinions qui reviennent toutes à dire que le pape a été trompé ou bien qu'il a admis la distinction du droit et du fait, RANKE, dans son *Histoire de la papauté*, MOEHLER, GAMS, ALZOG, HASE, KURTZ, BRUCK, HERGENRÖTHER (précieux pour la bibliographie), KRAUS, FUNK, MÜLLER, MOELLER, etc., dans leurs Manuels d'histoire ecclésiastique, sont aussi laconiques que les deux précédents. Rien de saillant non plus chez les auteurs français d'histoire ecclésiastique.

1. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, t. IV, Paris, 1859. L'auteur soutient la thèse janséniste. La publication des *Mémoires du Père Rapin* ne modifia pas son opinion, mais provoqua cette boutade imprimée dans l'édition de 1878, t. I, pp. VI sv. : « La publication des *Mémoires du P. Rapin*, un adversaire et, je le dirai, un ennemi de Port-Royal, m'a été très utile par la contradiction que ces mémoires provoquèrent, par les nouvelles recherches auxquelles ils m'ont obligé, par les curieux renseignements aussi qu'ils apportent au milieu d'accusations et d'attaques injustes, sur la question même de la Paix de Clément IX. » Ces *Mémoires* n'ont rien changé à la première édition : Sainte-Beuve s'est contenté de rapporter l'opinion du P. Rapin sur Gondrin, archevêque de Sens, opinion dont il est assez mécontent quoiqu'elle se rapproche de la sienne propre. L'exposition de Sainte-Beuve repose principalement sur VARET.

2. H. REUCHLIN, *Geschichte von Port-Royal*, t. II, Hambourg et Gotha, 1844. Plus encore que Sainte-Beuve, Reuchlin a puisé ses inspirations chez Varet. Dans les annexes de son travail, il donne une riche bibliographie sur Port-Royal. — Quelques autres travaux sur Port-Royal ont paru depuis. Celui de C. A. WILKENS (*Port-Royal oder der Jansenismus in Frankreich* dans le *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. II (1850, pp. 160-224) n'a pas d'intérêt pour la question. L'œuvre de Mgr. FUZET (*Les Jansénistes du XVIIIe siècle, leur histoire et leur dernier historien, M. Sainte-Beuve*, Paris, 1876), est insignifiante. L'élucubration de Mgr. RICARD (*Les premiers jansenistes et Port-Royal*, Paris, 1883) ne mérite pas d'être citée.

été publiés qu'à notre époque [1]. Le livre XX de cette œuvre est exclusivement consacré à la Paix de Clément IX. Il témoigne d'un immense travail de recherches de la part de leur auteur. Néanmoins les informations de celui-ci sont fort incomplètes ; elles sont très loin aussi d'être toujours bien sûres et bien impartiales. Depuis leur publication, ces renseignements ont été surtout mis à contribution par le Père Bauer [2] et par M. le Chanoine Jungmann dans une intéressante dissertation sur la Paix de Clément IX [3] ; mais ces auteurs n'ont pas gardé assez de défiance à l'égard du P. Rapin [4].

1. Voir la bibliographie sur le P. René Rapin dans Sommervogel, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, t. VI, Bruxelles, 1895. Cfr. Le même, *Promenade à travers les autographes* dans les *Études religieuses, historiques et littéraires*, 4e série, t. V, pp. 602-610, avril 1870 ; C. Dejob, *De Renato Rapino*, Paris, 1880. L'abbé Domenech a édité une partie des Mémoires du P. Rapin sous le titre fâcheux : *Histoire du jansénisme depuis son origine jusqu'en 1644* par le P. René Rapin, Paris (1861). D'Aubineau a donné une édition très soignée de la suite de l'ouvrage sous le titre : *Mémoires du P. René Rapin 1644-1669*, 3 vol., Paris, 1865. En tête du premier volume, l'éditeur a publié une intéressante notice sur le P. Rapin. — On peut opposer au P. Rapin les *Mémoires* de Godefroy Hermant, Bibliothèque nationale de Paris, ms. fr. 17.725.

2. R. Bauer, *Geschichte der Aufsehung gegen die päpstliche Autorität* ; XI, *Die Jansenisten von ihrem Anfange 1621 bis zum Clementinichen Frieden 1669*, dans les *Stimmen aus Maria-Laach*, t. IV (1873), pp. 265-283 et 331-343. L'auteur expose sommairement l'histoire de la paix de Clément IX en se bornant presqu'uniquement aux renseignements fournis par le Père Rapin.

3. B. Jungmann, *Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam*, t. VII, p. 263-284, Ratisbonne, 1887.

4. La valeur des mémoires du P. Rapin a été d'autre part négligée par Sainte-Beuve, exagérée peut-être par Gérin, en ce qui concerne la Paix de Clément IX. Dans un article des *Études religieuses* de 1876, Le Lasseur renvoie aussi simplement au P. Rapin pour la question de la Paix de Clément IX. Sur d'autres points, l'autorité du P. Rapin a été attaquée par Alph. Van den Peereboom, *Cornelius Jansenius septième évêque d'Ypres, Sa mort, son testament, ses épitaphes*, t. VI des *Ypriana*, Bruges, 1882. Le P. Chéron a défendu le P. Rapin dans un article des *Précis historiques* de 1890 sous le titre : *Jansenius et le P. Rapin*.

Quoi qu'il en soit, avec Du Mas et Varet, le P. Rapin constitue une des trois sources littéraires les plus importantes pour notre sujet [1], mais, comme nous l'avons dit, aucune de ces trois sources n'offre des renseignements suffisants. De plus, aucun de ces trois auteurs n'a pu échapper aux préoccupations apologétiques de l'époque, bien que l'impartialité historique n'ait pas également souffert chez chacun d'eux des passions religieuses d'alors. A cet égard, il est intéressant de noter qu'ils nous révèlent d'une manière typique trois états d'âme bien différents : Le Père Rapin incarne l'extrême droite antijanséniste ; Varet représente la gauche janséniste ; Du Mas a des allures gouvernementales.

Ces informations insuffisantes, et souvent sujettes à caution, des sources littéraires, c'est aux sources diplomatiques qu'il appartient de les compléter et de les rectifier. Depuis longtemps les actes officiels de la paix sont connus ainsi que diverses pièces se rapportant aux négociations [2]. Récemment M. Gérin a mis à profit d'importants fragments des correspondances échangées entre la cour de France et ses agents à Rome [3]. Néanmoins la plupart

1. A la Bibliothèque nationale de Rome, on conserve une *Historia de origine, controversia et progressu jansenismi* (mss. gesuitici, n° 447-448). Le R. P. Reichert, de l'Ordre des Frères Prêcheurs, a bien voulu consulter cet ouvrage à mon intention ; mais il m'a déclaré qu'il n'apportait aucune lumière nouvelle.

2. Ces pièces ont été publiées par les auteurs dont nous avons signalé les ouvrages, notamment par Du Mas, Quesnel et Varet. Inutile donc d'en donner ici une liste fastidieuse, d'autant plus que nous aurons l'occasion de les signaler et de les utiliser au cours de cette étude. — La Bibliothèque de l'Université de Louvain possède divers documents détachés, si rares en imprimerie qu'ils ont la valeur de l'inédit. Nous en profiterons également.

3. Ch. Gérin, *Louis XIV et le Saint-Siège*, t. II, pp. 303-313, Paris, 1894. L'auteur ne s'occupe guère des conditions de l'accommodement, mais il veut surtout montrer « quels obstacles la Cour de France opposa au pape dans l'exercice de son autorité suprême, et jusqu'où

des papiers diplomatiques n'ont pas encore été utilisés jusqu'ici. C'est de ce côté surtout que nous avons dirigé nos recherches, heureusement couronnées de succès. Les Archives du Vatican nous ont livré la correspondance de la cour Romaine avec le nonce Bargellini ainsi que plusieurs pièces intéressantes sur la question de la Paix. Aux archives du ministère français des affaires étrangères où nous avons reçu le plus gracieux accueil de la part du personnel du Bureau historique et spécialement de M. Farges, nous avons retrouvé les lettres échangées entre le gouvernement de Louis XIV et ses représentants ou ses soutiens à Rome. Comme nous l'avons constaté dans ce dépôt, les plus importantes de ces correspondances ont déjà été utilisées dans une *Exposition de l'affaire du jansénisme sous le pape Clément IX* par Le Dran, ancien chef du dépôt des affaires étrangères. Nous avons été d'autant plus heureux de consulter cet important travail qu'à notre connaissance il est resté inédit jusqu'à ce jour.

Dans notre étude nous n'aurons garde d'oublier les sources et les publications déjà connues ; mais c'est avant tout à ces documents d'archives que nous demanderons la réponse aux questions encore obscures que soulève la Paix de Clément IX.

Louvain.

(*A suivre.*) Alfred CAUCHIE.

elle porta sa connivence avec les prélats rebelles. » — Peu de temps auparavant Mgr. Beani a publié un travail sous le titre *Clemente IX*, Prato, 1893. Nous ignorons l'opinion de l'auteur et les services qu'il a pu rendre à la question de la paix de Clément IX, car nos efforts pour nous le procurer en librairie sont restés vains.

LE SANCTUAIRE DE BAAL-PEOR

La tradition mosaïque touchant la part que les Israélites voulurent prendre au culte de Baal-Peor, lorsqu'ils arrivèrent dans la plaine de Sittim, est alléguée à diverses reprises par le prophète Osée. Par malheur le texte de ce prophète, déjà obscur en lui-même, a subi des altérations assez profondes dans les passages qui ont rapport à ce sujet. Est-il possible de l'améliorer ? La version grecque, moins satisfaisante en apparence que l'hébreu, permet néanmoins de retrouver certaines leçons qui ont chance d'être primitives. Dans le texte massorétique, le passage principal [1] est ainsi conçu :

Comme des raisins au désert
J'ai trouvé Israël ;
Comme une figue précoce sur un jeune figuier
J'ai regardé vos pères :
Eux allèrent à Baal-Peor
Et se vouèrent à l'ignominie,
Et ils devinrent abominables comme ce qu'ils aimaient
. . . . . .
Éphraïm, comme *je l'ai vu* (ressemble) *à Tyr plantée dans un pré* [2],
Et Éphraïm (devra) conduire ses fils au massacreur.

Si l'on substitue au nom de Tyr le mot « palmier [3] » ou

1. Os., IX, 10, 13.

2. La traduction latine : « Ephraim, ut vidi, Tyrus erat fundata *in pulchritudine* », s'explique aisément par une erreur familière à saint Jérôme, qui traduit נוה comme נאוה.

3. « Éphraïm, tel que je le vois,
Pareil au jeune palmier planté dans la plaine,
Éphraïm livrera ses fils au carnage. »

Reuss, *Prophètes*, I, 161. C'est d'après l'arabe que l'on conjecture le sens de « jeune palmier » pour le mot צור.

quelque autre semblable, le premier vers concernant Éphraïm devient intelligible, mais on a fait une hypothèse gratuite, et il n'y a pas de parallélisme dans le distique. Voici le texte hébreu du premier membre :

אפרים כאשר ראיתי לצור שתולה בניה

Le grec n'est guère plus satisfaisant, du moins au premier abord, mais il suppose un texte hébreu différent du nôtre :

> Ἐφράιμ ὃν τρόπον εἰς θήραν παρέστησαν τὰ τέκνα αὐτῶν.
> De même qu'Éphraïm *a exposé ses enfants en proie*,
> Ainsi Éphraïm (devra) conduire ses enfants au *massacre*[1].

On a fait valoir déjà que le parallélisme s'accommode très bien des « enfants » dans le premier vers, et que בנוה a été substitué à בניו, qui est la vraie leçon ; on a pensé même tenir la « proie », et l'on a dit que l'interprète grec avait lu לצוד et non לצור, cette leçon de l'hébreu étant fautive, et l'erreur qu'elle suppose se rencontrant fréquemment ; mais on a été arrêté par le verbe παρέστησαν, que l'on supposait correspondre au mot שתולה : le traducteur se serait-il permis de lire simplement שתו ? Et l'on a proposé de traduire : « Les fils d'Éphraïm, comme je l'ai vu, sont destinés à être pris[2]. » On ne semble pas s'apercevoir que le grec n'a pas d'équivalent pour le mot ראיתי, « j'ai vu », et que sans doute le grec a raison d'omettre ce mot, qui alourdit inutilement la phrase. Il paraît avoir été emprunté au verset 40 : « J'ai regardé (ראיתי) vos pères », pour compléter un texte altéré[3]. Mais il ne faut pas en tenir compte si l'on veut

1. εἰς ἀποκέντησιν, ce qui supposerait en hébreu הרגה au lieu de הורג, à moins que la traduction ne soit un peu libre.

2. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, V, 18, 121.

3. L'idée de l'interpolateur paraît avoir été celle-ci : « Ephraïm, quand *je le regardais* (dans le désert, ressemblait) à une Tyr plantée en plaine. »

partir du grec pour restaurer la leçon primitive de l'hébreu.

C'est par erreur que l'on a voulu reconnaître dans la formule εἰς θήραν la traduction de l'hébreu לצוד. Le mot θήρα se trouve dans un autre passage d'Osée[1], que l'interprète n'a pas compris, mais où il n'a jamais pu lire le mot צוד. L'hébreu est ainsi conçu :

ושחטה שטים העמיקו

Les exégètes modernes tâchent de comprendre, et ils traduisent :

Les infidèles ! ils sont plongés dans la corruption[2].

Wellhausen[3] observe, avec beaucoup de raison, que le contexte réclamerait plutôt un nom de lieu, et il lit :

ושחת השטים העמיקו

Ils ont fait profonde la fosse pernicieuse de Sittim ;

ou mieux encore, en rattachant ce vers aux précédents :

ושחת בשטים עמיקה

Vous (prêtres et princes) êtes devenus un piège pour Mispa,
Un filet tendu sur le Tabor,
Et à Sittimune fosse profonde de perdition.

Sittim est le nom de l'endroit où était le sanctuaire de Baal-Peor. Osée signale ici trois lieux de culte actuellement fréquentés par les Israëlites et particulièrement dangereux. Les enfants d'Israël avaient connu le dernier dès le temps de Moïse[4], et ils ne l'avaient pas encore oublié. Bien que la seconde lecture proposée par le savant critique semble préférable pour le parallélisme, on

1. Os., v, 2.
2. Traduction de Reuss, *op. cit.*, 148, qui lit שחתו au lieu de שחטה.
3. *Op. cit.* 110.
4. Nombr. xxv, 1ª, 3, 5. Récit élohiste.

peut trouver qu'elle introduit dans le texte des modifications superflues, et que la première, qui diffère du texte traditionnel par une seule lettre, introduit un changement de sujet réclamé par le vers suivant :

Et moi je *les* punis tous.

Osée aime les jeux d'esprit et les jeux de mots. Les finesses qu'il a entrevues dans le rapport du piège avec Mispa [1], du filet avec le Tabor, de la fosse pernicieuse avec Sittim, nous échappent en partie. Il semble que l'idée du chasseur à l'affût subsiste dans les trois comparaisons, mais que la dernière contient un autre élément, une allusion à quelque particularité du sanctuaire de Baal-Peor. « La fosse de Sittim » est le culte réprouvé de Baal-Peor; mais s'il y avait à Sittim une caverne faisant partie du sanctuaire, comme on verra bientôt qu'il devait en exister une, et des plus célèbres, Osée, en disant : « Ils ont fait profonde la fosse de Sittim », pour signifier : « Ils se sont corrompus de plus en plus par le culte de Baal-Peor », pensait en même temps à la caverne de Baal-Peor et aux abus du culte idolâtrique. Dans ce cas il faut maintenir la lecture qui vient d'être citée, et l'on est d'autant plus autorisé à la garder qu'elle est supposée par le grec.

Le traducteur a pensé qu'il s'agissait toujours du filet tendu sur le Tabor, et il continue :

ὃ οἱ ἀγρεύοντες τὴν θήραν κατέπηξαν.
(Le filet) que les chasseurs de proie ont fixé (en terre).

Abstraction faite des contresens, non moins nombreux que les mots, il est évident que τὴν θήραν, « la proie », représente השטים. Il doit en être ainsi dans l'autre passage où nous avons le mot θήρα, et comme le grec παριστάναι traduit souvent l'hébreu הציב, on peut reconsti-

1. Étymologiquement Mispa signifie « lieu d'observation ».

tuer de la manière suivante le texte de l'ancien interprète :

אפרים כאשר הציב אל השטים בניו

De même qu'Éphraïm a *exposé* (prostitué)
Ses fils à *Sittim*,
Ainsi Éphraïm conduira
Ses fils au massacreur.

L'ancien interprète avait un excellent texte, et il faut lui savoir gré, en le comprenant si mal, de nous l'avoir si bien gardé. L'hébreu massorétique לצור est une corruption de הציב, et שתולה de אל השטים. L'altération, qui n'est pas très ancienne, puisque le traducteur grec avait encore la leçon originale, a dû venir de ce qu'on ne comprenait plus ce que le prophète avait voulu dire. Selon son habitude, Osée joue sur l'assonance des mots הציב, « exposer », et הוצא « conduire », comme il oppose aux joies impures de Sittim les douleurs de l'extermination.

L'horreur du prophète pour ces lieux tout pleins du souvenir de Moïse est digne de remarque. Faut-il rappeler qu'une tradition (fragment jéhoviste ?) recueillie dans le Deutéronome plaçait le tombeau de Moïse dans la vallée en face de Beth-Peor [1], tandis qu'une autre (deutéronomiste, ou peut-être élohiste, la même qui parle de Baal-Peor et de l'infidélité d'Israël à Sittim) dit ignorer l'endroit où repose le législateur [2]. Beth-Peor est une localité voisine du sanctuaire de Baal-Peor. Celui qui donnait une telle indication, pour déterminer la place où Moïse avait été enterré, connaissait bien cette place. Pourquoi l'autre tradition ne la connaît-elle pas ? Serait-il téméraire de supposer que le sanctuaire de Baal-Peor contenait, comme celui d'El-berith à Sichem, une caverne sacrée ;

1. *Deut.*, XXXIV, 6ᵃ.
2. *Deut.*, XXXIV. 6ᵇ. Il est difficile de croire à un simple aveu d'ignorance. On ne veut pas laisser aux pèlerins de Sittim le prétexte que leur fournirait la tombe de Moïse.

que la tradition la plus ancienne d'Israël y mettait le tombeau de Moïse, comme elle mettait celui de Joseph dans la caverne sacrée de Sichem [1], celui d'Abraham dans la caverne sacrée d'Hébron ; puis que, l'endroit étant resté un centre de culte idolâtrique, les prophètes ne voulurent plus rien savoir du rapport qui avait pu exister entre Moïse et ce sanctuaire abominable ? La question est difficile, peut-être impossible à résoudre. Elle mérite au moins d'être posée devant la critique.

Neuilly-sur-Seine.

ALFRED LOISY.

1. Voir *Revue*, II, 137-140.

RICHARD SIMON

ET

LA CRITIQUE BIBLIQUE AU XVIIe SIÈCLE[1]

VIII

RICHARD SIMON POLÉMISTE

On serait tenté de croire que l'*Histoire critique*, supprimée par un arrêt sans considérant, ne pût paraître et se répandre en éditions subreptices[2] sans soulever, du côté des catholiques, nombre de réfutations motivées, maintes critiques justificatives de la mesure radicale qui l'avait frappée. Il n'en fut rien cependant. Sans doute, on ne saurait oublier les quelques pages du *Discours sur l'Histoire universelle* qui ont trait à l'une des questions agitées par l'audacieux érudit; mais on a vu si elles pouvaient prétendre à résoudre des difficultés d'autant plus graves

1. Voir *Revue* I (1896), 1, 159; II (1897), 17, 223, 525; III (1898), 117; IV (1898), 338.

2. L'édition de la veuve Bilaine à peine supprimée et mise au pilon, trois éditions fort défectueuses sortirent coup sur coup des presses de D. Elsevier à Amsterdam, sous ce titre destiné à déjouer la surveillance de la douane : *Histoire de la religion des Juifs*, par Rabbi Mosés Lévi. Une cinquième édition, plus correcte, parut à Rotterdam, chez M. Leers, en 1685, et, si elle ne fut pas expressément avouée par R. Simon, c'est toujours à ce texte qu'il se référa depuis. Elle fut contrefaite l'année même à Amsterdam, puis réimprimée par Leers, avec une pièce nouvelle, la *Réponse de Pierre Ambrun, ministre du S. Evangile, à l'Histoire Critique*. Inutile de remarquer que le ministre, pseudonyme de R. Simon, ne fait d'objections au nouvel ouvrage que pour en rendre l'orthodoxie plus manifeste.

qu'elles étaient manifestement inaperçues. Il est vrai qu'elles réservaient la surprise assez piquante d'entendre Bossuet accepter en définitive et s'approprier la thèse qu'il y allait naguère de tout le christianisme de combattre et d'anéantir[1]. On pourrait encore mentionner l'examen sommaire que fit du nouveau livre l'érudit janséniste, Ellies du Pin, et le libelle qu'écrivit contre le P. Simon l'oratorien Michel Le Vassor, peu de temps avant de quitter sa congrégation et de passer au protestantisme[2]; mais qui ne sent le tort que feraient plutôt à la cause de Bossuet des partisans si rares et si mal armés? Et, à voir cette indifférence générale sur un point de telle importance, qui ne semble reconnaître qu'en ces matières la science ecclésiastique a désormais affaire à des générations nouvelles, et que, d'ores et déjà, le XVIIIe siècle est commencé? La seule justification, mais la plus décisive qui soit venue appuyer la mesure théologique de Bossuet, ce fut, en somme, la Sacrée Congrégation de l'Index qui la lui fournit par un décret du 9 février 1683[3]; elle donna gain de cause à Bossuet en condamnant l'ouvrage, comme elle avait condamné naguère le livre où André Maes contestait l'attribution du Pentateuque à Moïse[4].

Du côté des protestants, au contraire, l'*Histoire critique* fut le point de départ d'un vaste mouvement de recherches

1. V. *Revue*, 2e année, p. 542 sq.

2. Ellies du Pin, *Nouvelle bibliothèque des Auteurs Ecclésiastiques*, t. I; Michel Le Vassor, *De la Véritable Religion*, p. 159.

3. On n'ignore pas que les décrets de ce genre n'étaient pas alors considérés comme ayant force de loi en France, et nous ne sachions pas que R. Simon ait fait nulle part mention de la mesure dont son livre avait été l'objet.

4. A. Masii *Commentarii in Josue*. « On ne peut, dit R. Simon, donner trop de louanges à Masius, à cause de cet excellent ouvrage; mais cela n'empêcha pas qu'il n'eût des envieux qui le décrièrent et qui firent tant par leur médisance et leurs calomnies que son livre fut mis à l'*Index* » (*H. C.* III, 15).

et d'études ; plus de quarante réfutations se succédèrent pendant l'espace de quelques années, et l'on vit les plus illustres savants de la Réforme entrer en lice contre l'érudit oratorien. Que cette ardente discussion ait profité au développement des études exégétiques dans les églises dissidentes, c'est ce qu'il est à peine besoin de remarquer. Mais on ne saurait omettre de l'ajouter sans injustice : si, comme on l'a dit parfois, l'exégèse, à partir de R. Simon, est devenue science protestante, c'est contre lui que s'est produit ce mouvement. Si même l'étude des Livres saints a longtemps passé, parmi bon nombre d'esprits, pour signe avéré d'émancipation religieuse et marque non équivoque d'hétérodoxie, il n'a pas tenu à lui qu'il en allât tout autrement.

A ce déploiement d'érudite activité, R. Simon répondit par une activité plus merveilleuse encore. Pendant onze ans qu'il passa à défendre tous les points litigieux, et, si l'on peut dire, toutes les positions avancées de son grand ouvrage, ce fut de sa part comme un feu roulant de justifications et de ripostes, de répliques et de dupliques qui ne font pas seulement admirer la profondeur de ses études et de ses préparations antérieures. On s'est souvent étonné de son goût passionné pour la polémique : c'est tout simplement qu'il en avait le génie. Dialectique incisive et déconcertante, fertilité inépuisable d'expédients et de ressources, souplesse unique de déguisement et fécondité toujours amusante d'imagination jusque dans les épines de la discussion la plus âpre, il n'a rien à envier à l'habileté si vantée des philosophes polémistes du siècle suivant. Ce ne sont pas seulement, en effet, des noms nouveaux qu'il sait prendre ; ce sont des rôles étrangers qu'il excelle à jouer, et les Jérôme de Sainte-Foi, ou les Le Camus, les rabbins d'Amsterdam ou les théologiens de Sorbonne, qu'il fait parler tour à tour, seraient des masques moins curieux s'ils différaient moins complète-

ment de leur ingénieux metteur en scène. Faut-il, avec Bernus, le biographe de R. Simon, voir là une simple manœuvre de polémique destinée à faire croire au public que l'auteur avait l'appui de nombreux amis et que la Sorbonne elle-même comptait plus d'un partisan du nouveau livre? L'exégète savait trop bien qu'on ne pouvait s'y tromper : s'il se choisissait un peu partout des auxiliaires fictifs, ce n'était pas pour leur faire l'honneur de les ranger dans son parti, c'était pour présenter tous les aspects du problème avec une liberté d'esprit et une facilité de dédoublement qui sont le cachet du vrai critique. Pour une fois qu'il s'approuve en effet et se loue, dix fois il se juge, se discute lui-même et souvent se blâme, à moins qu'il n'hésite plaisamment pour décider jusqu'à quel point il se donnera raison. Rarement l'esprit critique se montra plus impartial, plus désintéressé, et comme on dit aujourd'hui plus objectif; plus rarement encore il réussit à faire d'une pure controverse d'érudition une plus divertissante comédie. Il n'y manquait, pour se faire applaudir du grand public et n'être pas seulement un régal de haut goût à l'usage d'une élite, que d'avoir des *dessous* moins solides et des *préparations* moins savantes. Les divers actes du moins n'en sauraient être plus variés : dispute érudite avec Vossius, augmentation dogmatique avec Spanheim, discussion confessionnelle avec Jurieu, ce ne sont que les formes les plus caractéristiques de cette longue controverse. Elles suffiront à montrer quel rare talent de polémiste ont fait trop souvent oublier les doctes et pénétrantes investigations de la critique simonienne [1].

1. La liste des adversaires auxquels R. Simon n'a pas répondu est dans Bernus, *Notice bibliographique sur R. Simon*. Il faut y joindre Paul Colomiès, bibliothécaire de l'archevêque de Cantorbéry, dont la *Lettre à Justel touchant l'origine du Pentateuque* n'a pas reçu de réponse particulière.

I

Les érudits furent rarement tenus en moindre estime auprès des gens du monde qu'au temps de R. Simon. Leurs « livres de furie » faisaient peur à Mme de Sévigné, et Bayle redoutait tout en les plaisantant les « entremangeries » doctorales. Le fait est qu'en regard des habitudes des *honnêtes gens*, rien ne forme un plus étrange contraste que les mœurs des savants de profession. Dans une société où fleurit la plus exquise et la plus délicate urbanité, la polémique érudite garde encore toute l'âpreté, toute la virulence du XVIe siècle. Ils ont beau fréquenter chez les La Fayette et les Sablé ; tous ces doctes n'en sont pas moins de la lignée pédantesque et injurieuse des Scaliger et des Garasse. En vain même les voit-on se mêler au monde des précieuses, s'y frotter de politesse, y prendre leçon d'agrément ; sur le ton uni et décent des conversations mondaines, il n'en est pas un qui ne fasse détonner le fausset criard et colérique d'un élève de Juste-Lipse, d'un émule de Scioppius. Beaux esprits raffinés comme Bouhours ou lettrés consommés comme Ménage, érudits universels comme Saumaise ou profonds théologiens comme Petau, tous paient leur tribut à la rhétorique outrageuse de l'antique érudition. Le moyen aussi, quand on est si occupé du passé, de ne pas retarder sur le présent, et lorsqu'on est si épris des choses d'autrefois, de n'en pas garder encore le costume, si démodé, si hétéroclite qu'il puisse paraître au vulgaire profane ?

Que R. Simon se soit, dans l'une au moins de ses polémiques, ressenti de sa profession de savant, et qu'il ait dans certains de ses écrits parlé la langue quelque peu attardée de ses pairs, c'est ce qui ne surprendra personne. On en sera moins étonné encore, si l'on songe à quel contradicteur il avait affaire. De tous les érudits, en effet, qui

firent des beaux jours du siècle de Louis XIV l'époque la plus féconde en aigres et violentes disputes, il n'en est pas un qui ait montré plus d'acrimonie et d'emportement qu'Isaac Vossius. Il est proprement l'Ajax de l'érudition théologique au XVIIe siècle. Disons mieux, en parlant d'un savant dignitaire de l'Église anglicane : les batailles du *Lutrin* ne révèlent pas de plus héroïque combattant que le fougueux et infatigable chanoine de Windsor. Ses diatribes contre l'*Histoire Critique* peuvent en faire foi : documents d'autant plus intéressants d'ailleurs qu'avec cette technique toute spéciale de l'impertinence et de l'invective, on ne sera pas sans y relever plus d'une idée ingénieusement fausse ou plaisamment paradoxale[1]?

Rien, dans l'*Histoire Critique* n'avait plus profondément scandalisé Isaac Vossius que cette assertion, partout répandue, que le texte hébreu de l'Écriture en est, en somme, le meilleur témoin et que la traduction des Septante en particulier ne saurait avoir pour le critique qu'une autorité de second ordre. C'était d'abord, et surtout, tenir pour non avenus tant de doctes ouvrages qu'il avait consacrés à glorifier les Septante; c'était aussi méconnaître ce qu'il considérait, en vertu d'une conception assez originale, comme le fondement même de la foi chrétienne. Jaloux en effet de revenir au christianisme primitif, il ne se contentait pas, comme les protestants de son siècle, de tenter la restauration de la plus antique liturgie et de prêcher le retour à la simplicité des premiers âges. Ce qu'il prétendait, c'était de renouveler l'esprit même de l'Église; ce qu'il ambitionnait, c'était de faire des chrétiens du XVIIe siècle, les contemporains des

1. Is. Vossius, *De Sibyllinis aliisque oraculis*, en appendice, *Responsio ad Objecta nuperæ criticæ; Variarum observationum liber, secunda, tertio Responsio...* « On y trouve beaucoup de belle et solide littérature, dit Bayle, quand on ne lit pas la critique que le P. Simon en a faite ». *Nouvelles de la Rép. des Lettres; an. 1685.*

anciens Pères. Comme les Pères, par exemple, il déclarait tenir la traduction grecque de la Bible pour seule inspirée ; comme eux encore, il faisait le plus grand fonds sur certains apocryphes, tels que le livre d'Énoch ou les oracles des Sibylles ; comme eux enfin, il traitait les Juifs d'impudents faussaires et de falsificateurs notoires des Livres Saints. Aussi, quel déplorable exemple, d'après lui, saint Jérome n'avait-il pas donné en se faisant le docile élève de la Synagogue, et en formant à son école cette triste progéniture des semi-rabbins! Comme s'il ne valait pas mieux encore expliquer l'Évangile par le Coran que de tenter de l'interpréter par le Talmud! Comme si enfin d'écouter les Scribes et les Docteurs du judaïsme avec cet air d'impartialité ou même de déférence, ce n'était pas introduire une nouveauté horrible dans l'Église, et joindre le sacrilège aux inepties de la critique simonienne, *ineptiæ simonianæ*?

L'auteur de l'*Histoire Critique* avait assuré d'avance de sa gratitude ceux qui lui signaleraient des erreurs inévitables dans un si grand ouvrage. On devine quelle reconnaissance il se crut obligé de témoigner à un tel censeur. Au latin de Vossius, tout farci d'érudition et d'impertinence, il opposa son latin plus érudit et peut-être plus irrévérencieux encore. Du tac au tac, les *Castigationes*, suivent les *Objectiones*, les *Excerpta* répondent aux *Disquisitiones*, un *Judicium* réplique à une *Responsio*, jusqu'au jour où, à bout de patience, mais non d'arguments ni d'épigrammes, R. Simon tourne court et laisse son adversaire continuer seul cette inutile escrime. L'opiniâtreté de Vossius, même entre les savants, était proverbiale ; elle n'avait d'égale que celle du Père Morin, le célèbre oratorien, qui précisément soutenait, comme Vossius, l'inspiration des traducteurs grecs de la Bible. C'était ce même P. Morin d'ailleurs qui, trois ans après la prise de la Rochelle, affirmait envers et contre tous

qu'elle n'avait jamais été assiégée et que cette prétendue victoire n'était qu'une ridicule imagination des partisans de M. le Cardinal. Il n'en fallait pas tant pour exciter la verve toujours copieuse du critique normand : faire des traducteurs grecs de la Bible autant de prophètes inspirés par Dieu même, quelle merveilleuse occasion c'était lui offrir de relever avec leurs contre-sens toutes les bévues de leur panégyriste ! Et comment, en un tel flot de moqueries et de persiflages, ne pas éclabousser légèrement au passage l'excellent Père Morin ? Le mordant exégète n'était pas de ceux qui s'arrêtent une fois lancés, et les confrères n'eurent pas moins à gémir de sa vivacité qu'ils n'avaient naguère déploré sa hardiesse, mais la thèse de l'inspiration des Septante était pour jamais réduite à néant.

Un autre point restait à traiter et non moins épineux, surtout en un temps où la passion anti-juive était le propre des savants et dénotait les esprits cultivés. Il s'agissait de la valeur de cette exégèse rabbinique que Vossius regardait comme un scandale d'entendre louer par un chrétien, par un religieux [1]. R. Simon n'avait pas à recommencer l'étude approfondie qu'il avait faite des commentateurs juifs et du texte qu'ils avaient établi, le texte hébreu de la Massore. Mais quoi ! fallait-il laisser dire à Vossius que le désaccord des interprètes juifs sur certains points d'exégèse entraînait la nullité de leurs témoignages sur l'état même des textes, et qu'en ajoutant le pêle-mêle de leurs gloses à la confusion des soixante-douze sens de l'Écriture, on ne pouvait voir dans l'original hébreu autre chose qu'une inextricable Babel. Certes, R. Simon n'était

1. Vossius n'en voulait pas seulement aux Juifs, et il n'y avait pas que la Synagogue qui lui inspirât de bouffons et véhéments commentaires du vers bien connu : *qualiacumque voles Judæi somnia fingunt.* C'est encore lui qui disait à propos d'un ecclésiastique de ses amis : *Est sacrificulus in pago et decipit rusticos.*

pas disposé à surfaire l'autorité du Talmud. Il connaissait mieux que personne la profonde diversité des provinces du monde rabbinique. Les rabbins, disait-il plaisamment, ressemblent un peu aux députés que l'empereur Maximilien fit venir des multiples provinces de son empire. Chacun d'eux, pour se faire entendre, eut beau composer sa harangue en latin : leur prononciation était si particulière que les auditeurs n'en crurent pas moins que chacun d'eux avait parlé dans sa propre langue, et le moyen ene ffet que les Italiens par exemple reconnaissent la langue de Cicéron dans le jargon tudesque du docteur aulique : *Cœsarea Maghestas pene caudet fidere fos et horationem festram lipenter audifit?* Qui ne voit cependant que la divergence des prononciations n'atteint en rien l'unité du document ? Et qui donc aussi, de la diversité des interprétations juives peut conclure à l'impossibilité d'atteindre et le texte et le seul sens qui importe à la critique, à savoir le sens historique ? C'était là ce que R. Simon appelait raisonner en chanoine plutôt qu'en critique et il faut bien avouer que la thèse du thélogien de Windsor décelait plus d'esprit de parti que de saine logique[1].

Mais ce qui a le don de provoquer les plaisanteries les plus grosses, il faut bien le dire, et les plus drues du savant une fois en gaieté, c'est la théorie du paradoxal érudit protestant sur les apocryphes. Est *apocryphe*, R. Simon commence par le rappeler, tout livre, traitant des choses bibliques, que ni la Synagogue, ni l'Église n'ont reçu dans leur canon, comme par exemple tel livre d'*Esdras*, le livre du *Pasteur* ou encore la *Sagesse* et l'*Ecclésiastique* avant le temps où ils y furent admis. Pour Vossius il en va tout autrement. Certains écrits, tels que les Oracles Sybillins et les Apocalypses primitives, furent

1. *Castigationes*. p. 32, en appendice à l'*Hist. Crit.*

primitivement, dit-il, tenus pour inspirés; mais en même temps, leur caractère plus particulièrement mystérieux leur fit donner le nom d'apocryphes, entendez par là cachés, secrets, ésotériques. Quand le malheur des temps voulut que ces livres fussent interdits aux fidèles, on n'imagina rien de mieux que de prendre ce mot d'apocryphe en mauvaise part, et de lui faire désigner les écrits d'origine douteuse ou de contenu suspect. Les livres sibyllins et apocalyptiques convaincus d'être apocryphes, tombèrent du coup dans un injuste discrédit, et par la plus noire des machinations furent dérobés à la connaissance des fidèles. R. Simon eût pu se contenter de traiter ce petit roman comme tant de fables judaïques, dont il avait fait justice avec un ironique sourire. Mais, dans un accès d'hilarité qui vainquit toute retenue, il laissa échapper l'exclamation du cardinal d'Este à la lecture de l'Arioste, et parmi des pages si austères on est surpris de rencontrer des audaces de plume moins conformes aux légitimes pudeurs du style des honnêtes gens qu'aux libertés bien connues de la langue italienne[1]. Érasme, à la fin de ses querelles avec les théologiens de Louvain, résumait ses impressions par cet aveu dénué de pruderie : *Melius est agere cum lenone quam cum theologo*[2]. Le savant du XVIe siècle préfère aux théologiens les personnages les moins recommandables de la comédie latine; R. Simon se contentait, lui, de leur emprunter quelques hardis propos. On a dit que la profession de savant était en ces temps héroïques un métier de cape et d'épée; elle n'excluait pas, comme on le voit, certaines jovialités de caserne ou de corps de garde.

Si l'on ajoute qu'un professeur en théologie à Utrecht, Saldenus, ayant comparé R. Simon à Spinoza et au rêveur

1. *Ib.* p. 11 : « Dove ha trovato tante coglionerie ? »
2. *Epist.* Lettre écrite de Fribourg, 11 juin 1531.

La Peyrère [1], s'attira de la part de l'auteur incriminé une mercuriale non moins âpre que la réponse à Vossius, on aura vu quelle contribution le savant oratorien peut fournir à l'histoire du pamphlet d'érudition en ce siècle de polémique injurieuse et mordante. Assurément, si R. Simon avait droit à se montrer chatouilleux, c'était bien quand on l'assimilait à ce Spinoza dont il s'était si nettement séparé et avec qui l'on ne saurait le confondre sans se montrer indifférent aux plus formelles antinomies d'esprit, de méthode et de conclusions. Comment toutefois ne pas regretter que cet admirable monument de l'*Histoire Critique* ait justement pour introduction une de ces diatribes à la façon de Scaliger ou de Saumaise, où l'on assure que l'adversaire, non content d'être ridicule en une langue, a voulu se montrer impertinent en trois idiomes, et qu'en traitant plusieurs matières en un seul ouvrage, il a fait comme ces ivrognes qui, toujours prêts à tomber, s'accrochent au hasard à tout ce qu'ils rencontrent? Des aménités littéraires de ce goût, on en a vu fleurir en tous les temps dans ce noble domaine de l'érudition; mais pour les excuser sous la plume d'un si haut et si fort esprit, on a besoin de se rappeler cette autre ivresse, celle que cause la science si nouvellement et si âprement conquise. Vadius est bien, à la vérité, de la même date ; mais il n'a pas tout à fait la même excuse.

II

Avec Isaac Vossius, la polémique portait sur des points de pure érudition. Avec Ezéchiel Spanheim, le débat s'agrandit. Il ne s'agit plus de savoir quelle brêche R. Simon a pu faire à telle théorie particulière de philologie ancienne, mais ce qu'il reste, après l'*Histoire Cri-*

1. Saldenus, *Otia theologica, de Autore Pentateuchi*, 29, 36.

tique, de l'exégèse, sinon même de l'apogétique traditionnelles. C'est, en un mot, de la portée dogmatique et des conséquences religieuses du nouvel ouvrage qu'il est question, et c'est à peine s'il est besoin de remarquer quelles qualités toutes différentes va exiger du savant polémiste une discussion sur d'aussi hautes, sur d'aussi épineuses matières[1].

Ce fut un savant d'une rare candeur en même temps que d'une érudition à la fois solide et variée que le Génevois Spanheim ; quand on n'aurait pas pour s'en convaincre tant de doctes et curieuses recherches que ne purent entraver en aucun lieu de l'Europe ses missions diplomatiques, il suffirait pour s'en assurer de lire sa *Lettre à un ami* à propos de l'*Histoire Critique*. Une des grandes joies de sa vie de savant, c'est évidemment d'avoir lu l'ouvrage de M. Simon. Songez donc : un livre qui est l'abrégé de plusieurs volumes ou plutôt d'une bibliothèque tout entière, qui épuise en quelque sorte la curiosité du lecteur le plus appliqué, et qui le met à même de s'instruire de tant de découvertes également curieuses et nouvelles ; il faudrait n'avoir pas le goût de toutes les belles choses inutiles, pour n'en remercier l'auteur comme d'un service tout personnel. Et quelle surprise encore pour l'honnête Spanheim de voir un catholique se montrer impartial en ses jugements, n'épouser aucun des préjugés si familiers à ceux de sa créance, rendre justice enfin à chaque commentateur, à quelque confession religieuse qu'il appartienne, *Tros Ratulusve fuat!* Voilà, conclut-il avec une bonhomie charmante, de l'honnêteté et de la bonne foi. Mais ce qu'il prise par dessus tout, ce qu'il sait même louer en fort bons termes, c'est l'ordre si parfait et si lumineux du nouvel ouvrage :

1. Ez. Spanheim, *Lettre à un amy*, 1679, en appendice à l'*Hist. crit.*

« Ce bon ordre même, dit-il excellemment, y paraît plus un effet du bon sens et de la justesse de l'esprit, qu'une méthode apprise au collège et puisée dans les règles de la Logique ». Aussi comment ne pas gémir qu'un si bel ouvrage ait pu attirer tant de tracas et de persécutions à son auteur, et le moyen de refuser au moins sa compassion à un si savant ouvrage « étouffé en venant au jour » ?

Qu'on n'aille pas croire là-dessus que tant de mérites puissent désarmer l'érudit protestant de son orthodoxe et inflexible sévérité. Plus l'auteur montre de savoir, plus ses nouveautés inquiètent l'ombrageux défenseur des doctrines reçues, et, s'il ne peut lui refuser sa sympathie, le coup ne lui en est que plus sensible de voir ce que devient entre ces mains hardies l'éxégèse traditionnelle. Qui ne sait, en effet, que du consentement de tous les doctes, l'exégèse est une science inséparablement liée à la théologie et, à ce titre, une discipline éminemment démonstrative et scolastique, constituant un arsenal de *dicta probantia*, ou, si l'on veut, un *corpus* de prémisses toutes faites à l'usage des métaphysiciens du dogme qui veulent bien y étayer leurs syllogismes ? Or qu'on lise cette exégèse nouvelle où « l'auteur ne résout des difficultés que pour en faire naître de plus grandes, où il ne pose pas un principe qu'il ne prenne à tâche d'en révéler lui-même le faible, où, loin de dissiper les doutes et les incertitudes, il ne semble avoir plaisir qu'à les multiplier à chaque pas », et qu'on dise si rien n'est plus opposé que ce pyrrhonisme exégétique au dogmatisme traditionnel, si cher à la Réforme. Il n'est pas au surplus jusqu'à certaines affectations du nouveau critique qui ne trahissent son incurable scepticisme. Est-il bien possible, par exemple, qu'un érudit versé dans les plus profondes recherches des Rabbins, fasse si bon marché de ce qu'il appelle le rabbinage ? Et quand donc a-t-on vu, grand Dieu ! les savants discréditer, railler même à plaisir l'objet

de leurs doctes veilles? Non, ce n'est pas de ce ton que les Bochart et les Capelle, les Buxtorf et les Morin ont habitué leurs lecteurs à entendre parler du Talmud, et comment ne pas se scandaliser d'une telle frivolité d'esprit, ou d'un scepticisme scientifique si étrangement voisin du libertinage?

D'autres, le prenant de haut avec l'ingénu dogmatisant de la Réforme, eussent peut-être répondu qu'après tout le doute en matière d'érudition, de philosophie même, n'a rien en soi de plus irréligieux qu'un aveugle parti pris de certitude et d'affirmation. Certains même eussent dit sans doute que la liberté revendiquée par un saint Augustin dans les choses douteuses ne consiste pas plus à prendre un certain parti qu'à demeurer en suspens, que la foi d'un Pascal vaut celle d'un Duns Scot, et que, de toutes les formes d'irréligion, il n'y a pas en somme de plus commune ni de plus redoutable que le dogmatisme. Mais R. Simon était en cette conjecture un polémiste et l'on sait que le propre de la polémique, c'est avant tout d'être œuvre de stratégie et de ne se prendre à un adversaire que par le biais le plus favorable. On reproche à l'auteur de l'*Histoire Critique* son scepticisme sur nombre de points tranchés, assure-t-on, par la Tradition; il montre combien son doute est le plus souvent respectueux des traditions véritables, et demande à son adversaire sur quel fondement il admet une Providence spéciale pour veiller sur les manuscrits de la Bible et toutes les copies qu'on en a tirées [1]. On blâme sa critique perpétuellement négative, et on lui fait par exemple un grief d'enlever aux livres de Job, de Tobie et de Judith à peu près tout caractère historique : il montre, au contraire, tout ce que son doute enveloppe de réelles affirmations, et dans le cas présent, établit de la façon la plus positive

1. Cf. *Lettre à M. P. touchant l'inspiration des Livres Sacrés*, p. 6.

la valeur de tels écrits en signalant tout ce qui les distingue de simples paraboles [1]. On se scandalise de le voir traiter « la divine Massore » avec la même liberté que les textes grecs ou latins légués par l'antiquité profane : mais n'est-ce pas avec une liberté plus grande encore que Jésus-Christ et les Apôtres ont traité l'Écriture, n'ayant nul égard aux paroles du texte et n'y cherchant, selon la méthode des Pharisiens, qu'un thème à de pieuses instructions. Autant de raisons, on le voit, qui ne sont pas sans solidité ni justice, mais qui avaient l'avantage de laisser sans réponse Spanheim et la plupart des théologiens traditionnels de son temps.

R. Simon pouvait-il se flatter de faire admettre avec autant d'aisance à son contradicteur le plus important et aussi le plus contesté des points en litige, c'est à savoir la possibilité d'un remaniement des textes et des collections bibliques, l'intervention de scribes anonymes dans la rédaction des Livres Saints, bref un principe de changement et de relativité introduit dans l'histoire des formes plus ou moins contingentes de la Révélation? Le subtil polémiste à coup sûr ne s'y épargna pas, et c'est bien évidemment pour faire accepter le plus qu'il pourrait de ses idées qu'il imagine la fiction si originale et généralement si mal comprise de son porte-parole, le *Théologien de la Faculté de Paris*. Celui qui répond, en effet, à la Lettre de M. Spanheim, ce n'est pas R. Simon lui-même ; non c'est un tiers, un indifférent, presque un adversaire, lui aussi, des théories de l'*Histoire Critique*. Ce théologien de l'orthodoxe faculté n'ose pas rejeter les écrivains publics ou prophètes du P. Simon : ce serait aller contre les témoignages de Josèphe, de Théodoret et même du jésuite Sanctius qu'il cite tout au long, mais il ne convient

1. *Réponse à la lettre de M. Spanheim*, p. 630.
2. *Ibid.* 631.

pas tout à fait avec lui sur la date de leur établissement dans le peuple d'Israël ; il ne sait pas non plus si ces scribes ont eu, comme le croit le Père Simon, assez de pouvoir pour ajouter ou diminuer aux Actes publics ; il ne croit même pas que l'auteur de l'*Histoire Critique* ait raison de s'appuyer sur le témoignage de Don Isaac Abravanel, sa grande autorité, dit-il en plaisantant, pour soutenir que ces actes primitifs étaient divins ou authentiques. On ne pouvait, au moins en apparence, faire meilleur marché de ses opinions, ni, sous couleur de l'attaquer, défendre plus finement sa propre cause. On ne pouvait surtout faire plus gaiement, pour le triomphe d'une seule idée, en même temps que l'abandon de toutes les autres, le sacrifice de ses susceptibilités d'auteur Mais R. Simon avait beau se soumettre à la férule de ce théologien en qui il se dédoublait si plaisamment lui-même : quelles concessions eussent été capables de faire revenir ses contradicteurs sur ce point alors essentiel de la dogmatique protestante ?

C'est qu'en effet rien à cette date ne semble importer plus aux protestants que de maintenir l'immutabilité absolue de la Révélation. Ezéchiel Spanheim est d'accord là-dessus avec Jacques Basnage de Beauval [1]. On connaît du reste leur système. Loin de prendre hardiment leur parti des *variations* que vient de leur reprocher Bossuet, la pensée d'appartenir à une société religieuse qui ait pu le moins du monde se modifier, leur paraît intolérable. Le véritable christianisme, estiment-ils, doit-être identiquement conforme au christianisme primitif : ni la discipline morale, ni les conceptions théologiques n'en ont pu

1. J. Basnage, *Examen des méthodes proposées par MM. du clergé de France en 1682* (pour combattre le protestantisme). Il cherche en particulier à diminuer le nombre des altérations textuelles signalées par R. Simon et est assez mal inspiré pour défendre contre lui le *foderunt manus meas* de la Vulgate (*Ps.* 22, 17).

varier, et de même que leur idéal est de ramener l'Église aux temps de sa primitive origine, leur prétention est de remonter jusqu'aux premiers jours de la grande église des âmes, l'église invisible, sans interruption ni changement. Quel singulier mélange d'esprit de chimère et d'ignorance historique offrait ce système, et quel empressement fort légitime la Réforme a montré depuis à le répudier, c'est ce qu'il n'y a pas lieu de dire ici. Mais qui ne voit l'incompatibilité d'une pareille doctrine avec les idées favorites de R. Simon? Si nul changement n'a pu intervenir, ni dans les usages disciplinaires, ni dans les théories dogmatiques de l'église, comment admettrait-on à plus forte raison la possibilité d'une variation quelconque dans les formes sacrées de la Révélation? Comment permettrait-on à de téméraires exégètes de faire la Parole de Dieu presque aussi contingente, aussi relative que la Tradition, en supposant qu'elle a pu être l'objet de gloses et de retouches sans nombre au cours des âges? Comment enfin, pour achever de rabaisser la Révélation au-dessous de la Tradition elle-même, leur laisserait-on « enlever la gloire de leurs ouvrages aux écrivains inspirés pour la transporter à des auteurs sans nom et sans tribus [1] »? Le bon Spanheim ne le disait pas sans pompe; mais ce n'est pas la première fois qu'on pouvait voir une rhétorique un peu bien solennelle unie à une grande candeur de caractère. R. Simon estimait trop cette qualité morale pour n'en pas tenir compte à son contradicteur. Il ne craignit pas de rapprocher tant de belles périodes des sèches et brèves réflexions dont se composaient d'ordinaire ses ouvrages, et, non sans une secrète joie de montrer à plus d'un ce qui le séparait irréductiblement des théologiens de la Réforme, il fit insérer la précieuse *Lettre* à la fin de son propre volume.

1. Lettre de M. Spanheim, p. 573.

III

L'*Histoire Critique du Vieux Testament*, on l'a vu plus d'une fois, ne contenait pas seulement ce que promettait son titre : l'étude rigoureusement limitée du Texte, des Versions et des Commentaires de la Bible. En un siècle où la question des églises dissidentes passionnait tous les esprits, il ne faut pas s'étonner d'y trouver par endroits une critique plus ou moins directe des doctrines du Protestantisme; nulle discussion au surplus n'était plus étroitement apparentée à l'objet même du nouvel ouvrage et quelle lumière ne pouvait pas jeter sur maint problème l'intelligence des principes propres de la Réforme! Démontrer, par exemple, comme le faisait sans cesse R. Simon au cours de son ouvrage, que l'Écriture n'est ni assez constante dans son texte, ni assez claire dans ses énoncés, ni enfin assez indépendante de la Tradition pour pouvoir jamais servir d'unique règle de foi, ce n'était pas sortir de son sujet tout historique, c'était formuler l'une des conséquences les plus obvies du simple exposé des faits. Aussi devine-t-on quel accueil les théologiens protestants firent au traité à peine dissimulé de controverse que leur parut être l'*Histoire Critique*. C'est ainsi qu'à la polémique surtout érudite qu'engagea Isaac Vossius, à la polémique proprement dogmatique dont Ézéchiel Spanheim est le principal représentant, il faut joindre une polémique toute confessionnelle. Elle fut représentée par Charles-Marie de Weil [1] et Pierre Jurieu [2], deux physionomies bien différentes, mais également originales, du protestantisme français à cette époque.

Le premier, juif de naissance, et converti au catholi-

1. *Lettre de M. de Veil à M. Bayle*, en appendice à l'*Hist. Crit.*
2. P. Jurieu, *Accomplissement des prophéties*, Ch. 20.

cisme par Bossuet au temps de son célèbre apostolat dans la ville de Metz, n'avait pas tardé, on s'en souvient, à passer à l'église réformée, et, réfugié à Londres, s'intitulait dans ses divers écrits ministre du saint Évangile. R. Simon prévoyait-il les nouvelles incartades religieuses de cet esprit inquiet et troublé? mais il est curieux de remarquer qu'en répondant à ses attaques contre l'*Histoire Critique*, il appréhende pour lui les rêveries de l'illuminisme, comme s'il prévoyait d'avance son entrée dans la secte des anabaptistes. L'oratorien ne montrait d'ailleurs pas moins de perspicacité lorsqu'en un autre endroit de sa réponse il lui signalait au fond de sa doctrine le germe de ce rationalisme absolu auquel il devait finalement aboutir[1].

Dans sa *Lettre à M. Boyle*, de Weil témoignait au pieux physicien anglais, combien il avait été scandalisé de lire sous la plume de R. Simon qu' « on ne peut presque rien assurer de certain dans la Religion, si l'on ne joint la Tradition avec l'Écriture pour décider les questions de foi ». Suivait une réfutation en regle fondée sur la tradition même des Pères, sur l'Écriture et sur l'autorité de l'Église anglicane. La brève réponse de R. Simon peut être citée comme un modèle d'argumentation historique, en ces matières où le syllogisme abstrait était alors le seul procédé de discussion. Pour prouver que l'Écriture est suffisamment claire par elle-même, on lui oppose le témoignage des Augustin et des Chrysostome : mais qui ne voit qu'ayant à réfuter les chimères ténébreuses de l'allégorie platonicienne, les Pères avaient mille fois raison de soutenir qu'en comparaison l'Écriture est d'une clarté éblouissante? Pour établir que Moïse et les Prophètes sont l'unique autorité religieuse, on allègue les citations pui-

1. *Réponse à la lettre de M. de Veil*, en appendice à l'*Hist. Crit.* p. 558 et 562.

sées dans l'Écriture par Jésus-Christ et les Apôtres : mais ces témoignages qu'ils empruntaient aux livres Saints, est-ce que Jésus-Christ et les Apôtres précisément ne les entendaient pas au sens reçu et autorisé par la Tradition? On objecte enfin tel décret d'un synode quelconque de Londres sur l'excellence de l'Écriture : mais ce décret représente-t-il sûrement l'opinion d'aujourd'hui? Et l'orthodoxie qu'il définissait en ces termes, était-elle, comme on l'a dit des confessions de foi ariennes, pour une année, pour un mois ou pour deux jours? Bayle disait plus tard, en parlant de ce même de Weil et de ses innombrables changements de symbole : « Plaise à Dieu qu'il ne fasse pas, comme le soleil, le tour du zodiaque! » R. Simon avait déjà remarqué qu'avec une assiette aussi instable, sa foi était singulièrement exposée à subir les vicissitudes des saisons.

Quant à Jurieu, ce n'est pas sans doute à changer d'Église que le porte l'inquiétude d'une âme non moins agitée et non moins tumultueuse. Ses contradictions ne sont pas successives : elles jaillissent toutes à la fois d'une tête fumeuse en perpétuelle ébullition, et accumulent dans la même œuvre les plus choquantes disparates. Écrits de dévotion débordant d'ardent mysticisme et Lettres pathétiques *aux fidèles de France qui gémissent dans la captivité de Babylone*, études pénétrantes sur les diverses confessions de son temps et histoires générales des dogmes et des cultes, rien n'est plus divers que son œuvre sinon son propre esprit étonnamment mobile et dissemblable à lui-même. Seule, la passion de la polémique met quelque unité dans l'œuvre de ce Jurieu l'*injurieux*, comme dit Voltaire. Tantôt contre Bossuet et tantôt contre Basnage, aujourd'hui contre Bayle dont la tolérance l'exaspère et demain contre Arnauld, « vieux lion qui du fond de sa tanière ne se fait plus sentir que par ses rugissements effroyables », il répand, sans l'épuiser jamais, la verve de

ses pamphlets burlesques ou véhéments, grossiers ou sublimes, véritable volcan toujours en fusion qui lance à la fois des pierres, de la boue et des éclairs. Ses coreligionnaires reconnaissaient qu'il ne combattait les catholiques qu'à coup de cailloux, on pourrait dire souvent même, à coup de pavés. Les armes de R. Simon étaient tout autrement légères : on jugera si elles l'atteignirent moins sûrement.

C'est dans son livre fameux *De l'accomplissement des prophéties* que Jurieu s'était attaqué à l'auteur de l'*Histoire Critique*. On connaît cet étrange commentaire de l'Apocalypse : tout ce que les visions de Patmos ont inspiré de bizarreries et de chimères aux exégètes du XVIIe siècle y est du premier coup dépassé. Et pourtant depuis Malvenda qui décrit en cinq cents pages les repas, les vêtements, les pierreries même de l'Antéchrist, jusqu'à Newton, qui se livre sur sa venue aux supputations chronologiques les plus extravagantes, en passant, hélas! par Bossuet qui tient à voir dans la peinture du Dragon la description anticipée de l'invasion des Barbares, Dieu sait si le XVIIe siècle a été fécond en commentaires fantastiques de l'Apocalypse. Jurieu, lui, a découvert que la Bête mystérieuse n'est autre que la Rome papale : c'est l'idolâtrie romaine que représente exactement le culte de la Bête; c'est le nom même de la Babylone moderne que donne, une fois décomposé, le chiffre fatidique 666, et, si l'on suppute avec soin les périodes marquées par l'auteur inspiré, c'est en 1689 que doit manifestement tomber la fin du monde. Veut-on au surplus se convaincre que la fin des temps est proche, on n'a qu'à considérer le nombre et l'importance des faux prophètes. Parmi eux, on l'a déjà deviné, l'auteur de l'*Histoire Critique* tient le premier rang, et l'un des principaux chapitres, en souvenir des anathèmes prophétiques de l'Ancien Testament, porte ce titre énergique : *Coup de fouet contre Richard Simon*. On

aura donné une idée suffisante de ce factum, quand on aura dit qu'il réduisait toute la valeur de l'*Histoire Critique* à quatre ou cinq paradoxes dont les uns sont impies et les autres badins, et qu'il ne voyait rien de mieux pour les réfuter que de faire appel au Procureur général contre l'Érostrate de toutes les religions [1].

R. Simon ne manqua pas, on le pense bien, une si belle occasion de commenter à son tour l'Apocalypse. Avec un luxe d'érudition talmudique qui sent son élève des rabbins, il se mit à prouver doctement que le nombre de la Bête avait deux significations également évidentes, qu'on pouvait obtenir en combinant les chiffres selon les règles les plus authentiques de la cabale : *minister Jurius* et la ville de Rotterdam où Jurieu était pasteur. Et il concluait sur un ton d'amusante solennité, on dirait presque avec le beau geste, gaîment parodié, des plus grands orateurs du temps : « C'est un effet admirable de la Providence que le nom de M. Jurieu contienne dans la langue sainte, selon la vertu numérale que les Hébreux attachent à leurs lettres, ce nombre 666... D'où il paraît manifestement que Dieu a voulu faire connaître à toute la terre qu'il n'y a point d'autre Bête de l'Apocalypse que M. Jurieu, logé au milieu des eaux de Rotterdam [2]. »

L'*Accomplissement des Prophéties* avait mis R. Simon en trop belle humeur pour qu'il s'en tint à cette première réponse. Non content d'en railler les supputations bizarres il voulait attaquer par le ridicule un système d'exégèse beaucoup plus répandu qu'on ne l'imagine d'ordinaire, celui qui ne cherche dans l'Écriture que les symptômes de la fin des temps. Mais cette fois il alla chercher ses secrétaires à la synagogue, et ce sont les rabbins d'Amsterdam qu'il chargea d'adresser d'ironiques félicitations au

1. *Accomplissement des prophéties*, t. I, p. 365.
2. *Réponse aux Sentiments*, p. 189 et 218.

ministre protestant. On sait que vers le même temps, Fénelon, montrant ici à la vérité plus de zèle que de scrupule, proposait à Louvois de payer des calvinistes pour écrire contre Jurieu. R. Simon trouva le moyen d'amuser les protestants eux-mêmes des inconséquences de leur pasteur sans grever le budget des dragonnades.

Le début de la *Lettre des Rabbins* [1], avec ses formules bibliques et ses citations des prophètes, est un pastiche très réussi du style onctueux et pontifical des synagogues et transporte du premier coup dans quelqu'une de ces juiveries hollandaises que le pinceau de Rembrandt nous a rendus familières. Citons-en les premières lignes :

La lettre qu'il vous a plus d'adresser à notre nation nous fait concevoir de grandes espérances du rétablissement d'Israël en Jérusalem. Nous avons rendu grâces au Seigneur des Armées de ce qu'il a suscité en nos jours un homme extraordinaire dans la secte des Nazaréens, qui fait voir par des preuves incontestables tirées des prophètes qu'enfin le temps est venu que Sion doit être rebâti et que le Dieu de l'Univers doit être adoré dans sa pureté. *Réjouissez-vous, fille de Sion, votre heure est prête...* Il ne manquera rien à notre bonheur si vous voulez bien joindre vos prières aux nôtres dans nos synagogues afin de hâter la venue du véritable Messie...

Ce qui réjouit par-dessus tout les rabbins d'Amsterdam c'est le triomphe de leur méthode littérale d'exégèse à propos du Messie. Rien n'est plus conforme à leurs idées, rien aussi n'est plus opposé aux conceptions *nazaréennes* que le tableau où Jurieu a dépeint le futur règne de Dieu après la prochaine destruction du papisme.

Vous prouvez très bien que le Messie promis à Israël doit être conquérant et toute la Nation Juive vous est fort obligée de l'aveu sincère que vous faites en cet endroit, que cela ne peut point s'entendre de la Passion de votre Messie, comme la plupart des Chrétiens l'entendent par une pieuse accommodation... Nous avons été ravis de voir que vous convenez entièrement avec nos Docteurs sur le sens de cette prière qui

1. *Lettres choisies*, I, 318.

est très ancienne dans nos Synagogues : *Ton règne arrive*. Vous avez raison de dire que Dieu n'a point encore régné dans le monde.

Mais bientôt aux congratulations narquoises du début ces pénétrants rabbins joignent les avertissements les plus graves. Il s'agit d'éclairer le ministre sur les destinées de cette religion à laquelle il croit encore appartenir et de lui en révéler les plus redoutables adversaires. Ces ennemis de la secte nazaréenne, ce sont d'abord les Origène et les Augustin qui ont par leurs allégories détruit sans doute le Judaïsme, mais n'ont pas moins profondément miné le Christianisme véritable. Ce sont encore ces autres amis de Jurieu, les nouveaux réformateurs, dont ils essaient de représenter l'œuvre religieuse en commentant une estampe alors fort répandue :

Les vôtres ont représenté la secte Nazaréenne comme un grand édifice déjà presque ruiné et abattu. Sur le toit on voit le docteur Luther qui en fait sauter le comble; sur les murs Calvin et Zwingle paraissent qui travaillent de toutes leurs forces à les jeter à bas; Socin frappe les fondements, et c'est à vous, Monsieur, que la Providence a réservé d'en achever la destruction... Aussi, nous faisons tous les jours à l'Adonaï dans nos synagogues des vœux pour votre personne, le suppliant qu'il veuille continuer en vous son esprit prophétique, et qu'il se serve de votre ministère pour faire entrer toutes les nations dans notre Alliance.

On sait comment Jurieu avait riposté aux véhémences oratoires du *Cinquième Avertissement aux Protestants*. Bossuet l'accusait de varier et de se contredire à l'infini dans ses doctrines, comme son Église d'ailleurs l'avait toujours fait. Au lieu de s'en tenir comme les Claude et les Basnage, aux termes d'un plaidoyer simplement défensif, et de prétendre montrer contre l'évidence que son Église n'avait pas varié, il avait eu l'idée hardie de porter la guerre dans le camp adverse et de faire voir quelle place tenaient dans l'histoire des dogmes ces variations dont on triomphait contre lui. Mais que répondre aux inci-

sives railleries de ces rabbins si joliment ironiques? Et quel trait de dialectique opposer à l'érudit profond qui sous leur nom embrassait toute l'évolution dogmatique de l'Église et élevait le débat si fort au-dessus des disputes confessionnelles? Jurieu prit donc le meilleur parti, celui du silence. Il fit mieux encore, il supprima de son livre, à la seconde édition, le chapitre contre R. Simon, et comme sa prophétie ne paraissait décidément pas en voie de s'accomplir pour 1689, il se résolut non moins sagement à en renvoyer la réalisation à une date plus éloignée.

R. Simon, dans la Préface de son ouvrage, avait adressé un appel aux lecteurs érudits, demandant qu'on l'avertît charitablement de ses fautes et ajoutant avec un accent de sincérité qu'on ne voit pas de raison de suspecter : « Il est bien raisonnable qu'après avoir fait la critique d'un si grand nombre d'auteurs, je me soumette moi-même à la censure des autres. » On a vu si les critiques furent sourds à cet appel, et si les réflexions, plus ou moins charitables, lui furent ménagées. L'érudit normand pouvait trouver que c'était assez disputer, et dire enfin à son tour, après le héros antique : *Nunc cæstus artemque repono.* Un nouvel adversaire, mieux armé que les autres, ne lui en laissa cependant pas le loisir. C'était Jean Le Clerc, dont l'attaque, aussi vigoureuse qu'habile, allait laisser un long souvenir dans les églises de la Réforme. Ce dernier épisode de la polémique simonienne ne paraîtra pas sans doute à ceux qu'intéresse l'histoire des idées religieuses, indigne d'être raconté avec quelque détail.

Paris.

(*A suivre.*) HENRI MARGIVAL.

HISTOIRE DE L'ANGÉLOLOGIE

DES TEMPS APOSTOLIQUES A LA FIN DU Ve S.[1]

On croyait que les anges formaient une multitude immense. Saint Jérôme estime que le genre humain tout entier n'est rien, comparé à l'armée angélique[2]. Pour nous donner une idée du nombre des esprits célestes, saint Cyrille de Jérusalem leur applique la parabole évangélique des brebis fidèles que le berger laisse, pour aller à la recherche de celle qui est perdue[3]. Les anges sont les quatre-vingt-dix-neuf brebis fidèles, le genre humain est la centième. Il fortifie du reste cette assertion au moyen d'un raisonnement topique[4]. Il part de ce principe que l'espace occupé par des êtres est un indice qui nous permet d'évaluer approximativement leur nombre. Il est clair en effet que, plus le domaine assigné à des êtres est vaste, plus leur chiffre doit être considérable. Or, dit Cyrille, la terre n'est qu'un grain de poussière, si on la compare à l'immense sphère des cieux qui l'enveloppe de toutes parts. Les cieux étant remplis d'anges, nous devons admettre que ceux-ci forment une multitude incalculable.

1. Voir *Revue*, III (1898) pp. 289 et 407.

2. *In Isaï*, XL, 17. « Universa gentium multitudo supernis ministeriis comparata et angelorum multitudini pro nihilo ducitur. »

3. *Catech.* XV, 24. « ἐννενήκοντα ἐννέα πρόβατα ἐστὶν ἐκεῖνα· ἡ δὲ ἀνθρωπότης, τὸ ἓν μόνον. » — On retrouve la même pensée dans saint Ambroise (in Luc. VII. 210) : « Dives igitur pastor cujus omnes nos centesima portio sumus. Habet Angelorum, Archangelorum, Dominationum, Potestatum, Thronorum, aliorumque innumerabiles greges quos in montibus dereliquit. »

4. *Catech.*, XV, 24. — *Ibid.*, VI, 3

Mais ce n'est pas tout : au delà des cieux sont les cieux des cieux qui, eux aussi, sont peuplés d'habitants. Ici, l'imagination de Cyrille reste confondue. Il conclut que le nombre des anges dépasse toute idée.

Le texte que nous venons de mentionner nous éclaire sur un autre problème, à savoir sur le séjour des anges. On croyait que la plupart de ces esprits sublimes habitaient dans le ciel, c'est-à-dire au delà du firmament qui, comme une cloison, séparait leur demeure de l'espace aérien[1]. On distinguait ordinairement plusieurs cieux superposés au-dessus du firmament, et séparés les uns des autres par une cloison semblable à celle dont on enveloppait notre atmosphère. Saint Ambroise pense qu'il y en a sept[2]. Cyrille de Jérusalem dit que nous n'en connaissons que trois, mais qu'il y en a davantage[3]. Quoi qu'il en soit, chacun de ces cieux servait de demeure à un ordre déterminé. Selon Cyrille, le premier ciel, celui qui a pour plancher le firmament, sert à loger les esprits inférieurs. Les autres esprits habitent les cieux qui correspondent à leur dignité[4]. Hilaire part de ce fait qu'il y a au moins quatre ordres angéliques, et probablement davantage, pour conclure qu'il y a plus de trois cieux[5]. Il lui

1. Jérome, *in Is.*, XL, 21. « Qui autem extendit caelos et expandit eos : ut vel supra habitarent angelorum multitudines, vel subter homines morarentur. »

2. *In Ps.* XXXVIII, 17. « Et ille quidem (Christus) ascendit super omnes caelos ad Dei sedem ; homines autem a primo caelo ad secundum, et deinceps a secundo ad tertium, et ab illo per distinctiones fere ad septimum caelum, atque ad ipsam apsidem et summitatem caeli qui merentur, ascendunt. »

3. *Catech.*, VI, 3. Cyrille fait allusion au texte dans lequel saint Paul déclare qu'il a été ravi au troisième ciel.

4. *Ibid.*, XI, 11 ; XV, 24 ; XVI, 23. D'après les *Testaments des douze Patriarches* (III, 2), ce sont seulement les trois derniers, à savoir : le cinquième, le sixième et le septième qui servent de demeure aux esprits célestes.

5. *In Ps.* CXXXV, 10 : « De numero vero caelorum, nihil sibi humanae doctrinae temeritas praesumat. Apostolus usque ad tertium

suffit pour cela de faire remarquer que la promiscuité répugnerait, et que chaque ordre doit avoir un logement distinct. Néanmoins, la pluralité des cieux n'était pas admise universellement. Augustin, bien qu'il soit disposé à y croire, n'ose pas se prononcer avec assurance[1]. Chrysostome la rejette nettement, et déclare qu'il y a un seul ciel[2]. Dans cette hypothèse les différents degrés de la hiérarchie étaient naturellement mêlés les uns aux autres.

Il y avait une grande controverse sur le sens à donner au texte de la Genèse où il est question de certaines eaux supérieures au firmament[3]. Qu'était-ce que ces eaux? Origène les prenait dans le sens allégorique et y voyait les anges. Basile se moqua de cette interprétation et déclara que les eaux supérieures au firmament étaient de vraies eaux[4]. Épiphane[5] et Jérôme[6] la rejetèrent avec indignation. Toutefois la doctrine origéniste fut adoptée par Grégoire de Nysse[7], et même par Augustin[8] pendant

tantum caelum sese raptum intellegit. Plures quidem Thronos, Dominatus, Potestates, Principatus connumerat quibus necesse est proprias sedes habitationis congruae deputari... sed de numero Apostolus nihil docuit : et nescio an tacuerit an ignoraverit. » Une description des sept cieux et de leurs habitants se trouve dans le livre des Secrets d'Hénoch récemment découvert en slave. Voir *Revue*, I, 29 et suiv.

1. *Gen. litt.*, XII, 57.

2. *In Genes. homil.*, IV.

3. *Genes*,, I, 7.

4. *Hexaem.* III, 9 : « τοὺς δὲ τούτους λόγους ὡς ὀνείρατων συγκρίσεις καὶ γραώδεις μύθους ἀποπεμψάμενοι, τὸ ὕδωρ, ὕδωρ νοήσωμεν. »

5. Dans saint Jérôme, *Ép.* LI (CX de l'édit. des Bénéd.). « Illas vero præstigias quis non statim abjiciat atque contemnat : dicente Origene de aquis quae super firmamentum sunt, non esse aquas, sed fortitudines quasdam angelicae potestatis? »

6. *Ad Pammach contra Joann.*, 7 (P. L., 23, 360).

7. *In Hexaëm.*, tom. I, p. 15 : « τὸ δὲ ὕδωρ ᾧ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ ἐπεφέρετο, ἄλλο τι παρὰ τὴν κατωφερῆ ταύτην τῶν ῥευστῶν ὑδάτων φύσιν ἐστίν. »

8. *Confess.*, XIII, 18. « Sunt aliae aquae super hoc firmamentum, credo immortales, et a terrena corruptione secretae. » — Toutefois dans

quelque temps. Quant à Ambroise, il reste indécis et, tout en suivant Basile, il refuse de condamner Origène [1]. Cette controverse avait une certaine importance au point de vue cosmographique. Ceux qui admettaient en effet de vraies eaux supérieures, les faisaient servir à protéger le firmament contre la chaleur du soleil qui, sans cela, eût réduit en poudre la voûte céleste [2]. Au point de vue théologique, la différence entre les deux opinions était insignifiante. Elle consistait simplement en ce que, d'après les uns, les anges habitaient directement au-dessus du firmament, tandis que, d'après les autres, ils en étaient séparés par la masse d'eaux destinées à rafraîchir la voûte azurée.

Les anges n'avaient pas tous leur habitation au ciel. Un certain nombre d'entre eux demeuraient dans notre atmosphère. C'étaient les anges gardiens. On croyait en effet que Dieu, tout en maintenant autour de son trône le plus grand nombre des esprits célestes et en les destinant à

le traité *de Genesi ad litteram* (II, 9) écrit environ dix ans après les *Confessions*, Augustin fait profession de croire qu'il y a de vraies eaux au-dessus du firmament. Dans ses *Rétractations* (II, 6), il reconnaît avoir parlé inconsidérément dans les *Confessions* : « non satis considerate dictum est; res autem in abscondito est valde. »

1. *In Hexaëm*, II, 17.

2. Voir sur ce point : Ambroise (*in Hexaëm*, II, 12-14), Sévérien (*in Hexaëm. homil.*, II, 3) et Augustin (*de Genes., ad. litt.*, II, 9). La planète Saturne fournissait également une preuve considérable de l'existence d'une masse d'eau au-dessus du firmament. On savait, d'une part, que cette planète était extrêmement éloignée puisqu'elle mettait trente ans à parcourir son orbite. On savait, d'autre part, qu'elle était très froide puisqu'au lieu de briller comme les autres elle était d'une couleur foncée. Or, théoriquement, elle eût dû être très chaude, car, soumise comme tous les astres au mouvement diurne, elle avait, par suite de son éloignement, des distances énormes à franchir chaque jour, et elle était, par conséquent, animée d'un mouvement très rapide qui devait l'échauffer. D'où venait donc qu'elle était si froide? De ce qu'elle confinait, disait-on, aux eaux supérieures. Augustin, qui expose cet argument, lui reconnaît une grande valeur.

chanter ses louanges, avait chargé un certain nombre parmi eux de veiller sur ce monde. C'étaient ces anges gardiens qui habitaient au milieu de nous [1]. Ils avaient plusieurs fonctions à remplir. Nous devons mentionner tout d'abord les anges préposés à la garde des éléments, des plantes et des animaux. Dans le livre d'Hénoch et dans l'Apocalypse, chacun des phénomènes naturels, comme la grêle, les frimas, les saisons, était sous la direction d'un ange. Cette philosophie de la nature fut adoptée par les premiers Pères. Dans une de ses visions, Hermas apprend que l'ange des bêtes, nommé *Thégri*, a reçu l'ordre de ne pas lui nuire [2]. Athénagore professe qu'il y a des esprits chargés de veiller au fonctionnement régulier du ciel, de la terre et de tous les éléments [3]. Origène nous explique qu'il y a des anges occupés à faire naître les animaux, d'autres à faire pousser les plantes [4], etc. Épiphane [5] connaît, tout comme Pseudo-Hénoch, l'ange du tonnerre, l'ange des éclairs, l'ange du froid, l'ange de la chaleur et beaucoup d'autres encore.

Quelques Pères ne crurent pas devoir attribuer aux anges les postes inférieurs que Pseudo-Hénoch leur avait assignés. Basile [6] et les deux Grégoire [7] ne placent que les hommes sous la tutelle des anges ; Jérôme regarde même comme ridicule et absurde la théorie que les Pères du IIe et du IIIe siècles avaient empruntée au livre d'Hé-

1. Hilaire, *in Ps.*, CXVIII, I. Ambroise, *in Ps.* CXVIII, *Serm.*, I, 9.
2. *Vis.*, IV, 2.
3. *Legat*, 20.
4. *In Numer. hom.* XIV. *In Josue hom.* XXIII, 3. *In Jerem. hom.* X, 16.
5. *De Mensur. et Ponder.*, 22.
6. *Contr. Eunom.*, III, 1. *In Ps.*, VIII, 207.
7. Greg. Naz. *Orat.*, XXVIII, 31. XLII, fin, XLII, 9. *Poemata dogmat.*, t. VII. Toutefois dans ce dernier endroit Grégoire dit qu'il y a des anges chargés du gouvernement du monde (VII, 23).

noch [1]. Selon lui, c'est faire injure à Dieu que de s'imaginer qu'il s'occupe des insectes, et qu'il se tient au courant de leur natalité. On pourrait conclure de ce principe que Dieu a confié aux anges les êtres inférieurs dont il ne lui sied pas de prendre soin personnellement. Jérôme tire la conclusion opposée. Imaginer qu'il y a un ange préposé à la garde des reptiles, un autre préposé à la garde des poissons, etc., est, à ses yeux, une insanité.

Cette protestation trouva peu d'écho. Saint Jean Chrysostome [2] et saint Augustin [3] continuèrent de dire que tout ce qui est dans l'univers est confié à la garde des anges.

A côté des esprits chargés de veiller sur les êtres inférieurs, on en plaçait d'autres à la tête des nations. La garde des nations par les anges fut universellement admise pendant l'époque que nous étudions ici. Deux textes scripturaires paraissaient décisifs sur cette question : le texte du Deutéronome [4] où on lisait dans la version des septante que Dieu fixa le nombre des peuples d'après le nombre des anges, et le texte de Daniel [5] qui racontait la lutte de Michel contre l'ange des Perses. Le premier de ces textes attribuait aux anges la charge des

1. *In Habac.*, I, 14. « Absurdum est ad hoc Dei deducere majestatem, ut sciat per momenta singula quot nascantur culices quotve moriantur, quæ cimicum et pulicum et muscarum sit in terra multitudo... Non simus tam fatui adulatores Dei, ut dum potentiam ejus etiam ad ima detrahimus in nos ipsos injuriosi simus eamdem rationabilium quam irrationabilium providentiam esse dicentes. Ex quo liber ille apocryphus stultitiæ condemnandus est, in quo scriptum est, quemdam angelum, nomine Tigrin praesse reptilibus, et in hanc similitudinem piscibus quoque et arboribus et bestiis universis proprios in custodiam angelos assignatos. »

2. Dans Photius, *Bibl. Cod.* CCLXXVII.

3. *De libero arbitr.*, III, 32. *Genes. litt.* VIII, 45, 47. *De* 83 *Quæst.*, q. 79, 1.

4. *Deut.*, XXXII, 8. Dans le texte hébreu et dans la Vulgate, qui suit ce texte, il est question des fils d'Israël.

5. *Dan.*, X, 13.

nations, le second les montrait dans l'exercice de leur charge. Aussi n'est-il guère de Pères, depuis Clément d'Alexandrie jusqu'à Augustin, qui n'aient mis chaque nation sous la garde d'un esprit angélique [1]. Seulement, il n'était pas toujours facile de dire ce qu'il fallait entendre par une nation, à une époque où les peuples, absorbés par le colosse romain, ne possédaient plus, pour ainsi dire, que des traditions et des souvenirs. On donna au texte du Deutéronome une interprétation bénigne, et on admit que chaque ville avait son ange tutélaire. « Les nations et les villes, dit Clément d'Alexandrie, sont confiées aux anges [2] » ; et Grégoire de Nazianze nous montre des esprits célestes chargés, les uns des nations, d'autres des villes, d'autres enfin des hommes [3].

Avec la charge des nations et des villes, les anges reçurent également la charge des églises. L'Apocalypse était, dès la fin du Ier siècle, entrée dans cette voie [4]. Origène la suivit et enseigna qu'à la tête de chaque église était un ange, qu'il désigna parfois comme l'évêque invisible de cette église [5] ; Basile [6] et Grégoire de Nazianze [7] empruntèrent à Origène cette conception. Ambroise l'adopta et l'introduisit en Occident [8]. Augustin n'en fit pas usage, mais elle resta néanmoins comme une croyance généralement acceptée. La mission protectrice des anges ne s'arrêtait pas aux nations, aux villes et aux églises ; elle s'étendait aux individus eux-mêmes.

1. Clément d'Alexandrie (*Strom.*, VI, 17). Jérôme (*in Dan.*, X, 13. Origène (*in Genes. hom.* IX. 3). Augustin (*in Ps.*, LXXXVIII, 3).
2. *Stromat.*, VI, 17.
3. *Poemat. dogm.*, VII, 25.
4. *Apoc.*, II.
5. *In Numer. hom.*, XX. *In Luc hom.*. XIII, XXIII.
6. *In Isaï*, I, 46.
7. *Orat.*, XLII, 9.
8. *De Pænit*, I, 21. *In Ps.*, CXVIII. *Serm.*, I, 9, 10. Voir aussi Hilaire, *in Ps.*, CXXXI.

Hermas professa que chacun de nous a près de lui un bon ange qui s'efforce de le porter au bien [1]. Cette doctrine, qui cadrait si bien avec les données du nouveau Testament, fut, jusqu'à saint Augustin, universellement adoptée. Seul, Clément d'Alexandrie formula quelques doutes sur la réalité de la protection angélique dont chacun, selon la croyance générale, était entouré [2]. Deux problèmes, néanmoins, se posèrent ici. Tout d'abord on se demanda si chaque homme, en même temps qu'il a près de lui un bon ange pour le porter au bien, n'a pas également un démon chargé de l'induire en tentation. Hermas [3] et, à sa suite, Grégoire de Nysse [4] et Cassien [5], donnèrent une réponse affirmative à cette question ; mais ils furent seuls à soutenir cette opinion, On croyait généralement que les démons, acharnés à notre perte, réalisaient en toute liberté leurs criminels projets, et que chacun d'eux allait d'une âme à l'autre, selon qu'il le croyait opportun.

Une autre question qui se présenta fut de savoir si tous les hommes sans exception ont un ange gardien. Origène donna deux solutions opposées. Parfois il étendit la protection angélique à tout être humain [6] ; d'autres fois, au contraire, il enseigna que l'homme ne reçoit d'ange gardien qu'après son baptême, que les chrétiens sont seuls par conséquent à avoir un défenseur, et même que les chrétiens dont la conduite est indigne sont privés par Dieu de leur tuteur [7]. La première de ces théories devait devenir un jour l'opinion commune : elle ne l'était pas

1. *Mandat.* VI. 2, 1 « δύο εἰσὶν ἄγγελοι μετὰ τοῦ ἀνθρώπου. εἷς τῆς δικαιοσύνης καὶ εἷς τῆς πονηρίας. »
2. *Stromat.*, VI, 17.
3. Voir le texte ci-dessus.
4. *De Vita Mosis* (t. I, 194).
5. *Collat.*, VIII, 17.
6. *In Luc. hom.*, XXXV. *In Matth. hom.*, XIII, 5.
7. *In Numer. hom.*, XX, 3. *In Ezech. hom.*, I, 7. *De Principe*, II, X, 7.

pendant le IVe et le Ve siècles. Saint Basile n'attribue d'ange gardien qu'aux fidèles, et il prend même soin d'ajouter que le péché met cet ange en fuite [1]. Saint Jean Chrysostome, lui aussi, réserve les anges aux fidèles et même aux saints [2]. On retrouve l'empreinte de cette doctrine dans les écrits des trois Pères de l'Église latine qui ont lu Origène. Hilaire nous dit que les anges président aux prières des fidèles [3]. Ambroise nous apprend que Dieu nous enlève quelquefois notre ange pour nous laisser combattre seuls [4]. Jérôme nous avertit que notre ange nous abandonne quand nous péchons, ce qui suppose que, seuls, les chrétiens vertueux ont un protecteur [5]. Toutefois les textes d'Hilaire et d'Ambroise n'offrent que des allusions vagues à la théorie chère aux Pères grecs ; quant à Jérôme, il soutient ou du moins semble soutenir un sentiment opposé dans un texte célèbre où il donne un protecteur angélique à chaque âme qui vient au monde [6]. En somme, au commencement du Ve siècle, la doctrine des anges gardiens individuels était aussi solidement établie dans l'Église latine que dans l'Église grecque. Seulement tandis qu'en Orient, on réservait généralement aux chrétiens vertueux le privilège de posséder un protecteur angélique, l'Occident, tout en inclinant dans le même sens, n'avait encore pris aucune attitude décisive.

On serait naturellement porté à penser qu'Augustin mit fin à l'indécision de l'Église latine et qu'il lui trouva sa voie. Il n'en fut rien. Augustin croit-il que chaque homme, ou du moins que chaque chrétien a un protec-

1. *In Ps.*XXXIII, 5. — Cf. *Serm. VII de Peccato* (Edit. Gaume, t. III, 732). *Contr. Eunom. III.* 1. *In Ps.* XLVIII, 9.
2. *In Matth. hom.*, 59, 4. *In Coloss. hom.*, 3-4.
3. *In Matth.*, XVIII, 5.
4. *In Ps.* XXXVIII, 32. XXXVII, 43.
5. *In Jerem.*, XXX, 12.
6. *In Matth.*, XVIII, 10. « Magna dignitas animarum, ut unaquæque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui angelum delegatum. »

teur voué à sa garde et chargé de veiller spécialement sur lui ? On ne peut l'affirmer. Il est persuadé, ainsi que nous l'avons vu, que les anges ont une part considérable dans le gouvernement du monde. Il est persuadé également qu'ils servent d'intermédiaires entre Dieu et les hommes, qu'ils nous transmettent les volontés de Dieu et qu'ils lui présentent nos prières [1] ; il croit même qu'ils viennent à notre secours [2] ; mais il ne semble leur attribuer que des messages momentanés, transitoires, n'impliquant aucune relation privée et permanente. Ses anges font l'effet de fonctionnaires qui transmettent à des inconnus les ordres de leur maître ; ils ne paraissent pas être des protecteurs qui se préoccupent de leurs clients. Augustin fut sans doute amené à cette conception par sa théorie de la grâce. Selon lui, tout homme qui est privé de la grâce n'a de libre arbitre, c'est-à-dire d'attrait que pour le mal ; tout homme au contraire qui possède la grâce est porté vers le bien par un attrait infaillible. Dès lors à quoi sert l'ange gardien ? Ses bons conseils sont inutiles à celui qui a la grâce, parce que la grâce le porte infailliblement au bien ; ils le sont également à l'homme privé de la grâce, parce que cet homme est voué inévitablement au mal. Le protecteur chargé de porter au bien n'a plus de raison d'être ; il n'y a plus de place que pour le messager de Dieu et pour l'intermédiaire entre Dieu et l'homme.

La doctrine des anges gardiens individuels fut donc mise en péril par Augustin. Elle fut sauvée par Cassien [3].

1. *Epist.*, CXL, 69. « Annuntiant angeli, non solum nobis beneficia Dei, sed etiam preces nostras illi. »

2. *Civit.*, VII, 30. « Quamvis *propter aliquas causas* hominibus angelos mittat... » — *In Ps.*, LXII, 6. « Miserantur nos, et *jussu Domini* auxiliantur nobis. » — *Enchirid.*, 5, 6. « Haec (ecclesia) in sanctis angelis beata persistit, et suae parti peregrinanti sicut oportet opitulatur. »

3. *Collat.*, VIII, 17. « Quod unicuique nostrum duo cohaereant angeli, id est bonus et malus, Scriptura testatur... de utrisque vero liber Pastoris (Hermas) plenissime docet. » — *Collat.*, XIII, 12 : « Adja-

Semi-pélagien, Cassien n'avait aucune raison de rejeter les protecteurs angéliques. Sa grâce, qui sollicitait la volonté sans lui imposer son consentement, laissait place à un bon conseiller. Il enseigna donc, en s'appuyant sur l'Écriture, que chaque homme a, à ses côtés, un esprit céleste pour l'exciter à faire le bien. Il ajoute même, ainsi que nous l'avons dit, que chacun a un démon pour le tenter.

Il nous reste à dire maintenant quelle idée on se faisait pendant les cinq premiers siècles de l'état intellectuel et moral des anges. Jusqu'à Augustin, il était admis que les anges, non seulement n'eurent aucune connaissance anticipée de l'Incarnation, mais qu'ils furent instruits de ce mystère par l'Église. Le texte de l'épître aux Éphésiens (III, 10), où saint Paul fait instruire par l'Église les Dominations et les Autorités, paraissait décisif. Saint Jérôme commente ce texte dans le sens que nous venons d'indiquer [1]. Avant lui, saint Grégoire de Nysse en avait fourni la même explication [2]. Saint Jean Chrysostome donna à cette interprétation un tour pittoresque. « J'accorde, dit-

cere autem homini in quamlibet partem arbitrii libertatem, etiam liber illi qui dicitur Pastoris apertissime docet, in quo duo angeli unicuique nostrum adhaerere dicuntur, id est bonus ac malus, in hominis vero optione consistere ut eliget quem sequatur. » On voit que Cassien tire de l'existence des anges gardiens un argument en faveur de sa théorie de la grâce.

1. *In Eph.*, III. « Idcirco idipsum sacramentum est ei revelatum ut non solum gentibus sed et Principatibus et Potestatibus per Ecclesiam manifesta fieret multiplex sapientia Dei... Crux itaque Christi non solum nobis sed et angelis cunctisque in caelis virtutibus profuit, et aperuit sacramentum quod nesciebant. Denique ad caelum cum corpore Deum revertentem mirantur et dicunt : quis est iste qui ascendit de Edom ?... quis est iste rex gloriæ ? ». Jérôme semble dire néanmoins que les anges eurent une connaissance anticipée du mystère de l'incarnation analogue à celle des patriarches. Mais la fin du texte que nous venons de citer lève toute espèce de doute sur le fond de sa pensée.

2. *In Cantic. hom.* VIII. Tom. I, 597. Edit. 1638. « διὰ τῆς ἐκκλησίας σαφῶς ἐδείχθησαν πῶς ὁ λόγος σὰρξ γίνεται. »

« il à l'Apôtre, que le mystère de l'Incarnation n'a pas « été révélé aux hommes. Mais crois-tu être en mesure « d'éclairer les Anges, les Archanges, les Principautés et « les Puissances? — Oui, me répond-il, car ce mystère a « été caché en Dieu qui a tout créé par Jésus-Christ. — « Et tu oses parler ainsi? — Parfaitement. — Et com- « ment les Anges l'ont-ils connu? — Par l'Église..... « Quand nous avons appris ce mystère, ils l'ont appris « par nous [1]. »

Le psaume XXIV [2] conduisit au même résultat. Ce psaume nous présente un dialogue entre les hérauts de Iahvé et les gardiens du temple de Jérusalem. Les hérauts invitent les portes du temple à s'ouvrir. Les gardiens, avant de se rendre à cette invitation, veulent savoir qui est là. On leur répond que c'est Iahvé. Dès le milieu du second siècle, Justin confisqua ce dialogue au profit du Christ. Selon lui, il était question dans ce psaume de l'entrée d'un Être divin dans le ciel. Naturellement le personnage pour lequel on demandait d'ouvrir les portes, tout dieu qu'il fût, ne pouvait être le Père céleste qui ne quitte jamais son séjour, mais Jésus-Christ. Justin conclut que le dialogue avait été tenu, le jour de l'Ascension, entre l'Esprit-Saint et les anges résidant au ciel. Ces derniers, qui ignoraient la résurrection, et qui ne reconnaissaient point, sous les traits du Christ, le Logos descendu des cieux, hésitaient à ouvrir et voulaient savoir qui deman-

1. *In Ephes. hom.*, VII, 1. *In Jo. hom.*, I, 5.

2. Ps. XXIII de la Vulgate. Quand ils commentent l'Epître aux Ephésiens, les Pères disent que les anges ont été instruits de l'Incarnation par l'Église : quand ils commentent le psaume XXIV et le chapitre LXIII d'Isaïe, ils supposent que les anges ont connu le Christ le jour de l'Ascension. Ils ne se sont pas préoccupés de concilier ces deux assertions qui pourtant semblent se contredire. Ils distinguaient sans doute les anges résidant dans le ciel de ceux qui habitaient dans l'air. Les premiers avaient connu le Christ le jour de son retour au ciel, les autres n'avaient été informés de l'Incarnation que par l'Eglise.

dait l'entrée de la demeure éternelle. L'Esprit informait alors les habitants du ciel des miracles accomplis par le Christ. En présentant cette explication du psaume XXIV, Justin se proposait avant tout de prouver qu'au-dessous du Dieu suprême il existait une autre personne divine, ou selon son expression « un second dieu » subordonné au premier. A partir du concile de Nicée sa théorie du second Dieu subordonné tomba en discrédit, mais son interprétation du psaume fut maintenue. Plusieurs Pères, entre autres saint Grégoire de Nysse [1], saint Ambroise [2], saint Jérôme [3], saint Cyrille de Jérusalem [4], virent dans le psaume XXIV une description anticipée de l'ascension du Christ, mirent dans la bouche des anges étonnés les mots : *quel est ce roi de gloire ?*, et laissèrent ainsi entendre que les esprits célestes ignoraient le mystère du Verbe incarné même au moment de son retour vers son Père [5]. Du reste, cette interprétation trouvait un appui dans le verset du chapitre LXIII d'Isaïe où des spectateurs ébahis voient arriver du pays d'Edom un guerrier dont ils ignorent l'origine. On ne doutait pas que ce guerrier, aux vêtements souillés de sang, ne fût le Christ quittant Edom c'est-à-dire la terre, pour remonter au ciel, et que les spectateurs ne fussent les anges. Jérôme qui, en nous donnant cette interprétation, conclut que les anges ignoraient la passion et la résurrection du Christ, a soin de nous faire remarquer qu'il est fidèle à la pensée de saint Paul, et il nous renvoie à l'endroit de la première

1. *Homil. de Ascens.* (t. III, 443).

2. *De Fide*, IV, 14, 20. Toutefois, d'après Ambroise, il y a des anges qui font cortège au Christ pendant qu'il remonte vers le ciel. Ceux-là connaissent le mystère de la rédemption. Le dialogue a lieu entre eux et les anges qui résident dans le ciel. Voir *de Institut. Virginis*, I, 39.

3. *In Is.*, LXIII, 4.

4. *Catech.*, XIV, 24.

5. Voir encore le commentaire sur les psaumes qui se trouve dans les œuvres de saint Athanase (*in Ps.*, XXIII).

épître aux Corinthiens où l'Apôtre dit que les princes de ce siècle ont ignoré la sagesse de Dieu [1].

Jusqu'à la fin du IVe siècle les anges étaient donc censés n'avoir connu que tardivement le mystère de l'Incarnation [2]. Augustin ne fut pas de cet avis. Il enseigna que les esprits célestes avaient reçu longtemps d'avance communication de ce mystère [3], et qu'ils l'avaient même annoncé aux hommes [4]. Cette nouvelle doctrine semblait devoir se briser contre le texte de l'épître aux Éphésiens. Augustin vit le danger et sut y parer. Il fit dire à saint Paul, en détournant le sens du texte, que le mystère caché aux hommes avait été révélé depuis de longs siècles aux Principautés, aux Puissances et à toute l'Église céleste [5]. Il va sans dire que la théorie d'Augustin resta inconnue aux Pères grecs du Ve siècle. Théodoret [6] interpréta comme saint Jean Chrysostome le texte de l'épître aux Éphésiens et ne soupçonna pas l'ingénieux commentaire de l'évêque d'Hippone. Nous verrons plus tard l'accueil que l'Église latine fit à l'opinion de son docteur. Exposons maintenant l'idée que l'on se faisait de l'état moral des anges, pendant les cinq premiers siècles.

1. *In Is.*, LXIII, 1. « Interrogant igitur angeli rei novitate perterriti; mysterium enim passionis et resurrectionis Christi secundum Apostolum Paulum (I Cor. II) cunctis retro generationibus fuerat ignoratum. »

2. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXXVIII, 14 semble dire que les anges connurent l'incarnation dès qu'elle fut réalisée. Si telle est sa pensée, il s'est séparé des autres Pères et a frayé la voie à Augustin,

3. *Genes. litt.*, V, 38. « Illis ergo a saeculis innotuit. »

4. *Civit.*, VII, 32.

5. *Genes. litt.*, *loc. cit.* « Sic ergo fuit hoc absconditum a saeculis in Deo ut tamen innotesceret Principibus et Potestatibus in caelestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei, quia ibi primitus Ecclesia quo post resurrectionem et ista ecclesia congreganda est. » Pour tirer à lui le texte, Augustin fait dire à saint Paul que l'Église qui a révélé la sagesse de Dieu est l'Église angélique.

6. *In Eph.* III, 10. *P.C.* 82, 529 Οὐδὲ γὰρ αἱ ἀόρατοι δυνάμεις ᾔδεσαν τὸ μυστήριον, ἀλλὰ διὰ τῆς περὶ τὴν Ἐκκλησίαν οἰκονομίας τὴν ἄῤῥητον τοῦ θεοῦ σοφίαν καθεμάθον.

Tertullien entendit à la lettre le texte de la première épître aux Corinthiens : *propter angelos*. Pour convaincre les jeunes filles qu'elles devaient se voiler la tête, il eut recours à saint Paul, et, appuyé sur l'autorité de cet apôtre, il enseigna que les hommes, et surtout les personnes non encore mariées, pouvaient induire les anges en tentation [1]. Il croyait donc les esprits aériens capables de tomber actuellement comme autrefois dans la fornication. On sait qu'Origène porta un coup mortel à la théorie qui empruntait l'explication de la chute des anges au livre d'Hénoch. Dès lors que les esprits angéliques n'étaient point tombés dans la luxure à l'origine, il n'y avait plus de raison de craindre maintenant ce péché pour eux. Aussi la doctrine de Tertullien ne trouva pas d'écho. Toutefois, en soustrayant les anges aux séductions de la chair, Origène ne les rendit pas impeccables. Il enseigna au contraire que quelques-uns d'entre eux s'acquittaient mal des fonctions que Dieu leur avait assignées, se montraient négligents dans l'accomplissement de leur mandat, et que, de ce chef, ils tombaient au-dessous de l'homme, ou recevaient telle autre punition proportionnée à la gravité de leurs fautes [2]. Origène s'appuyait sur les textes de l'Apocalypse où nous voyons les anges protecteurs des églises d'Asie blâmés de leur négligence ; il ne pouvait donc manquer de trouver des adhérents. Cyrille de Jérusalem déclara nettement que les anges tombaient dans diverses fautes et avaient souvent besoin de la clémence divine [3]. Didyme enseigna que l'œuvre de réconciliation accomplie par le Christ s'était étendue jusqu'au monde

1. *De Virgin. velandis*, 7 « Debet ergo velari facies tam periculosa quae usque ad caelos tum scandala jaculata est. »

2. *In Matth.*, t. XV, 37. *In Luc. hom.* XXIII. *In Ezech. hom.* IV. *In Jo.*, t. XIII, 58.

3. *Catech.*, II, 13.

céleste[1]. Ambroise, non content de dire à diverses reprises que Dieu seul est sans péché et qu'il jugera toutes ses créatures[2], parla du péché des anges comme d'un fait toujours susceptible de se renouveler[3]. « Ne soyons pas « étonnés de ce que l'âme pèche, lisons-nous dans Pru- « dence, l'ange lui-même pèche..., il pèche parce qu'il « est une créature, Dieu seul est sans péché[4]. » Jérôme nous assure qu'au jour du jugement, les anges auront à rendre compte de leur mandat ; qu'ils seront punis s'ils n'ont pas rempli tous leurs devoirs, mais que les peuples seront au contraire déclarés responsables s'ils n'ont pas suivi les conseils de leurs protecteurs[5]. Ailleurs, parlant des princes de ce monde qui, au dire de saint Paul, ont crucifié le Seigneur, il voit en eux les anges préposés par Dieu à la tête des nations[6]. Du reste, un contemporain

1. *In I., Pet.*, III. P. L. 39, 1770. « Sicut enim homines abstinentes a peccatis subjecti sunt, ita et superiora rationalia correcta spontaneis culpis quae forsitan habuerunt ei subjecta sunt. »

2. *In Ps.*, CXVIII. *Serm.*, XXII, 27. « Nemo sine peccato : negare hoc sacrilegium est solus enim Deus sine peccato est. » Cf. *De Spiritu*, III, 134. *De Fide*, V, 142. « Omne opus suum adducet Deus in judicium. »

3. *In Ps.* CXVIII, *Serm.* VIII, 29. « Etsi uterque misericordia Dei indiget, aliter tamen angelo misericordia, aliter homini debetur; leve enim vitium in angelo judicio graviore censetur. »

4. *Apoth.*, V, 108.

Miraris peccare animam quae carne coactam
Sortita est habitare dominus, cum peccet et ipse
Angelus, hospitium qui nescit adire caducum
Cratis labifluae. . . . . .
. . . . . .
Solus labe caret peccati conditor orbis.

5. *In Mich.*, VI, 1. « Legamus Apocalypsin Joannis apostoli in qua laudantur accusanturque angeli Ecclesiarum pro virtutibus vitiisque eorum quibus præsunt. Sicut enim interdum episcopi culpa est, interdum plebis... ita in judicio Dei vel ad angelos crimen referetur si non egerint cuncta quae ad officium pertinebant, vel ad populum si illis universa facientibus ipsi audire contempserint. »

6. *In Dan.*, X, 13. « Videtur mihi hic esse angelus cui Persis credita est, juxta illud quod in Deuteronomio legimus : *quando dividedat Altis-*

de l'âge apostolique. Ignace d'Antioche avait enseigné que les anges qui refuseraient de croire à la rédemption seraient condamnés, laissant ainsi entendre que le sort des esprits célestes n'était pas encore irrévocablement fixé après la mort du Christ [1].

Au milieu de ce concert unanime, Basile [2] et Grégoire de Nazianze [3] font entendre une note particulière. Selon eux, les anges, sans être complètement impeccables, ne vont au mal que difficilement. Grégoire surtout mérite d'être remarqué. Il voudrait pouvoir dire que les esprits célestes, inondés qu'ils sont de la lumière divine, ne pèchent pas, il le dit même quelquefois ; mais le souci de l'exactitude le contraint à reconnaître qu'eux-mêmes ne sont pas à l'abri des défaillances [4]. C'était un progrès considérable. Il était réservé à Augustin d'aller jusqu'au bout de la voie frayée par les Cappadociens, et de proclamer la stabilité des anges dans le bien [5]. Selon lui, immédiatement après la chute de Satan, les anges restés fidèles furent gratifiés du don de la vision béatifique, confirmés

simus gentes et disseminabut filios Adam, statuit terminos gentium juxta numerum angelorum Dei. Isti sunt principes de quibus et Paulus apostolus loquitur : *Sapientiam loquimur inter perfectos, quam nullus principum hujus saeculi cognovit. Si enim cognovissent, nunquam Dominum gloriæ crucifixissent.* »

1. *Smyrn.* 6. « καὶ τὰ ἐπουράνια, καὶ ἡ δόξα τῶν ἀγγέλων καὶ οἱ ἄρχοντες ὁρατοί τε καὶ ἀόρατοι, ἐὰν μὴ πιστεύωσιν εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ, κἀκείνοις κρίσις ἐστιν. »

2. *In Ps.* XXXII, 4. La raison de cette difficulté qu'ont les anges à faire le mal vient, selon Basile, de ce qu'ils ont été sanctifiés dès le commencement.

3. *Orat.* XXVIII, 31 : « πρὸς τὸ χεῖρον ἀκινήτους ἢ δυσκινήτους. »

4. *Orat.* XXXVIII, 9. — Cf. *Poëm. theol.* VII.

5. *Enchir.*, 57. « Sed de illa quae in caelo est, affirmare quid possumus nisi quod nullus in ea malus est, nec quisquam deinceps inde cecidit aut casurus est. » *De Continent* 16 : « Tales habet quippe etiam nunc angelos suos, quos in illo sic amamus ut de nullo eorum ne peccando fiat diabolus formidemus. » *Civit.*, XI, 13, XXII, 29. *Gen. litt.*, VIII, 45. *Serm.*, LIII, 6, CLXX, 9.

en grâce et assurés de ne plus pécher. Augustin puise sa certitude sur ce point dans le texte de Luc : *eruntæquales angelis Dei*. D'après ce texte, en effet, nous participerons, après la résurrection, aux privilèges que, dès maintenant, les anges possèdent. Or l'Évangile nous enseigne, d'autre part, que nous aurons la vie éternelle et que nous ne pourrons déchoir du bien. Si telle doit être notre condition un jour, telle est certainement, dès aujourd'hui, la condition des esprits célestes puisque notre bonheur futur ne sera qu'une participation à leur bonheur actuel [1]. Aussi Augustin réprouve énergiquement l'assertion des Priscillianistes qui, fidèles à la doctrine en vogue un siècle auparavant, pensaient que les anges seraient un jour purifiés de leurs péchés [2].

Des êtres fragiles comme nous, capables des mêmes faiblesses que nous, ne méritaient pas qu'on leur adressât des hommages. Aussi, pendant les cinq premiers siècles, les docteurs réprouvèrent tout culte des anges. Saint Irénée est fier de pouvoir dire aux gnostiques que l'Église n'invoque point les esprits célestes [3]. Au IVe siècle, un concile de Laodicée condamne solennellement les pratiques de dévotion en l'honneur des anges [4]. Théodoret ne cache pas l'antipathie qu'il éprouve pour ces

1. Augustin dit quelquefois que les anges ont eu la vision béatifique dès l'origine (*Gen. litt.*, II, 17). Il ne sait si les démons ont été au début dans les mêmes conditions que les bons anges (*Enchir.*, 29, 61, 63. *Civit.*, XII, 9).

2. *Ad Orat.*. 10.

3. *Her.*, II, 32, 5. « Nec invocationibus angelicis facit (ecclesia) aliquid, nec incantationibus nec reliqua prava curiositate : sed munde et pure et manifeste orationes dirigens ad Dominum qui omnia fecit. » Voir aussi Athanase (*Orat. Contr. Arianos*, III. 12).

4. *Conc. Laod.* Can. 35 « Ὅτι οὐ δεῖ χριστιανοὺς ἐγκαταλείπειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, καὶ ἀπιέναι καὶ ἀγγέλους ὀνομάζειν, καὶ συνάξεις ποιεῖν, ἅπερ ἀπηγόρευται. Εἴ τις οὖν εὑρεθῇ ταύτῃ τῇ κεκρυμμένῃ εἰδωλολατρείᾳ σχολάζων, ἔστω ἀνάθεμα. » Mansi, II, 563).

pratiques [1], et saint Augustin qui, pourtant, considère les anges comme confirmés en grâce, repousse avec horreur la pensée de leur élever des temples [2]. Toutefois, il importe de le faire remarquer, les esprits cultivés, les théologiens, étaient à peu près seuls à condamner la dévotion aux anges; le peuple chrétien s'y portait avec ardeur. Théodoret [3] et Sozomène [4] nous apprennent que, de très bonne heure, certaines régions de l'Orient, notamment la Phrygie, se couvrirent d'oratoires en l'honneur de saint Michel. Comment le culte des anges avait-il pénétré dans le culte chrétien? Le texte de saint Irénée que nous venons de mentionner nous renseigne à moitié sur cette question. Il nous apprend qu'au IIe siècle, à une époque où, selon saint Irénée lui-même, ce culte n'était pas encore officiellement reçu dans l'Église, il était déjà en honneur chez les gnostiques. Peut-être existait-il çà et là dans l'Église à l'état de dévotion privée [5]; en tout cas ce n'est pas seulement

1. *In Coloss.*, II, 18. Voir la note 3.

2. *Collat. cum Maxim.*, 14. « Nonne si templum alicui sancto angelo excellentissimo de lignis et lapidibus faceremus anathemaremur a veritate Christi et ab ecclesia Dei? » *De Vera Religione*, 110. « Honoramus eos charitate, non servitute. Nec eis templa construimus : nolunt enim se sic honorari a nobis. »

3. *In Coloss.* II, 18. Après avoir expliqué que, dans cet endroit, Paul condamne les partisans du culte des anges, Théodoret ajoute : « Ἔμεινε δὲ τοῦτο τὸ πάθος ἐν τῇ Φρυγίᾳ καὶ Πισιδίᾳ μέχρι πολλοῦ. Οὗ δὴ χάριν καὶ συνελθοῦσα σύνοδος ἐν Λαοδικείᾳ τῆς Φρυγίας, νόμῳ κεκώλυκε τὸ τοῖς ἀγγέλοις προσεύχεσθαι· καὶ μέχρι δὲ τοῦνῦν, εὐκτήρια τοῦ ἁγίου Μιχαὴλ πᾶς· ἐκεῖνος καὶ τοῖς ὁμόροις ἐκείνων ἔστιν ἰδεῖν.

4. Sozom., II, S. P. L., 67, 941. Sozomène est loin de partager l'aversion de Théodoret pour le culte des anges. Il rapporte plusieurs cas de guérisons miraculeuses obtenues dans le temple consacré à saint Michel à Constantinople. Il assure, du reste, que cette église était le théâtre de nombreux miracles.

5. Saint Justin (I, *Apol.* 6), pour prouver que les chrétiens ne sont pas athées, proclame qu'ils rendent un culte au Père, au Fils, à l'armée des bons anges qui ressemblent au Fils, et à l'esprit prophétique : ἀλλ' ἐκεῖνόν τε καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ Υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα, καὶ

à l'influence plus ou moins directe de la gnose, mais à un besoin de la conscience religieuse dans les masses populaires, que le culte des anges a dû les progrès qu'il fit bientôt dans les communautés orthodoxes. La dévotion populaire réclame des intercesseurs, et à une époque où le culte des saints ne faisait que de naître, la croyance traditionnelle lui fournissait les anges pour tenir ce rôle. C'est ce qui explique comment, dès le IIIe siècle, la dévotion aux anges était si répandue dans l'Église. Pendant toute la période que nous venons d'étudier, ce ne fut qu'un culte populaire que les théologiens étaient plus disposés à blâmer qu'à encourager. Mais la piété des simples, en ce cas comme en beaucoup d'autres, a fini par vaincre les résistances des théologiens [1].

JOSEPH TURMEL.

τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἑξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατὸν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα... » Le culte des anges existait donc dans les communautés chrétiennes à l'époque de Justin, et ce docteur semble l'avoir approuvé.

1. Sur cette réaction de la dévotion populaire contre l'intellectualisme théologique, et sur son rôle dans le développement chrétien, voir NEWMAN, *Via media* (3e éd.), I, XLVIII et suiv.

CHRONIQUE BIBLIQUE[1]

Exégèse (*suite*). — 4. Deux fascicules du commentaire de Marti ont paru en 1898 : la Genèse, par M. Holzinger (*Genesis*; in-8, xxx-218 p.) et les *Megillot*, à savoir le Cantique et les Lamentations par M. Budde; Ruth, par M. Bertholet; l'Ecclésiaste et Esther, par M. Wildeboer (*Die fünf Magillot*; in-8, xxiv-202 p.)

L'œuvre de M. Holzinger est un véritable répertoire exégétique, où une critique pénétrante et prudente est associée à une érudition dont l'abondance n'exclut pas la sobriété. Le savant commentateur se prononce avec une certaine réserve sur la parenté des premiers chapitres de la Bible avec les mythes babyloniens, et, en effet, pour le premier chapitre de la Genèse, cette parenté doit être assez éloignée, quoique la source paraisse commune. Faudra-t-il néanmoins admettre que le trait de l'esprit divin couvant les eaux, dont l'origine mythologique ne fait pas doute pour M. Holzinger, viendrait de quelque cosmogonie égyptienne ? Il n'est pas tout à fait vrai que la cosmogonie babylonienne mette à l'origine de toutes choses le chaos absolu, d'où sortent premièrement les dieux, puis par les dieux le monde, car le chaos y est dès l'abord personnifié en deux principes, Apsu (l'abîme) et Tiamat (la mer), l'un mâle, l'autre femelle, et la transposition a pu se faire du chaos fécondant à l'esprit de vie, comme elle s'est faite du chaos fécondé aux eaux primordiales. Maintenant ce trait porte la marque de l'écrivain hébreu pour qui l'esprit divin est le principe de toute vie dans le monde. Peut-être conviendrait-il, avant de chercher en Phénicie les intermédiaires qui ont transmis à Israël les vieilles légendes chaldéennes, de voir si la Bible même ne contiendrait pas les traces de croyances populaires plus rapprochées de ces légendes que nos récits traditionnels de la création. On pourrait aisément prouver par divers passages de Job, d'Isaïe (seconde partie) et des Psaumes, que les Israélites, vers le temps de l'exil et même encore après, connaissaient une histoire de la création qui débutait, à l'instar de la cosmogonie chaldéenne, par une lutte de Iahvé contre le chaos personnifié dans le monstre Rahab. Est-ce aux Phéniciens qu'ils l'avaient entendu conter ? N'auraient-ils pu écouter avec intérêt quelque histoire semblable de la bouche des Assyriens, au temps d'Achaz ou de Manassé ? En tout cas il faut admettre l'existence de versions juives intermédiaires, sur

1. Voir Revue, III (1898), pp. 379 et 467.

lesquelles a travaillé l'historien sacerdotal. Même pour le déluge, où les points de contact sont bien plus frappants, M. Holzinger ne reconnaît pas d'emprunt direct. Entre la légende babylonienne et le récit jéhoviste il lui faut un interprète qui ait fait disparaître tous les éléments polythéistes et transformé le poème en récit prosaïque. Mais si la seconde opération a pu être faite par le premier venu, on ne voit pas qui aurait pu se charger utilement de la première, sinon quelque israélite. Sans doute il ne faut pas se représenter le rédacteur du déluge jéhoviste penché sur des briques recouvertes de signes cunéiformes et traduisant en honnête prose monothéiste le poème mythologique ; mais puisque le royaume de Juda avait avec l'Assyrie les mêmes relations que les autres peuples ses voisins, la transmission orale des légendes a pu se faire assez directement, les changements s'expliquant en partie par le mode de cette transmission, en partie par le travail progressif d'assimilation. Au lieu de présenter l'envoi du corbeau comme une addition dans le récit jéhoviste, n'est-il pas beaucoup plus naturel de supposer que la rédaction originale mentionnait, d'accord avec le poème chaldéen, l'envoi d'une colombe, d'une hirondelle et d'un corbeau, et que le corbeau est resté comme un témoin du premier état de la narration (voir *Revue*, p. 179), bien que la colombe, pour des raisons faciles à deviner, ait fini par prendre en réalité dans le récit biblique la place des deux autres oiseaux ?

Le commentaire du Cantique est tel qu'on pouvait l'attendre de M. Budde, c'est-à-dire qu'on y trouve des vues nouvelles, qui, pour ce motif surtout, peuvent sembler hardies à beaucoup de personnes, une bonne critique du texte, et une certaine préoccupation du rythme poétique. M. Budde voit dans le Cantique un recueil de chansons nuptiales, en rapport avec les usages de l'Orient, et où l'amour légitime de l'homme et de la femme est célébré avec la liberté de la poésie populaire. Beaucoup d'exégètes ont voulu trouver dans le Cantique un vrai drame. Si les diverses formes de cette hypothèse ont encore aujourd'hui des défenseurs, cela tient sans doute à ce que, chacun ayant dû mettre beaucoup du sien dans l'arrangement du prétendu drame, y renoncer serait par trop cruel. Les héros des chansons sont l'époux et l'épouse, qui sont roi et reine des noces. Salomon n'y intervient qu'en figure. Les chanteurs et les chanteuses sont de la fête, et ils font parler les époux dans leurs couplets. Les chants s'adaptent à divers moments des fêtes nuptiales et contiennent par conséquent un élément dramatique, mais ils ne s'enchaînent pas de façon à constituer un drame unique avec des scènes coordonnées. Certaines pièces ne sont que des fragments, et il y a trace de retouches ou de sutures. Pour expliquer l'origine de la collection, M. Budde propose deux hypothèses : un vieux chanteur mettant par écrit son répertoire, ou bien un simple assistant recueillant les chants entendus par lui dans une seule fête nuptiale. On pourrait faire encore bien d'autres suppositions, car des chants de cette sorte peuvent servir à plus d'un chanteur et en plus d'une occasion. On doit

admettre que le recueil fixé à une époque et dans un milieu où l'hébreu était encore langue vulgaire, tomba en désuétude et put, au bout d'un certain temps, apparaître comme un débris de l'ancienne littérature, dont on ne percevait plus clairement la destination originelle. Le livret fut attribué à Salomon parce que ce roi y était nommé. M. Budde en place la rédaction au IIIe ou au IIe siècle avant notre ère.

Il est probable que le Chroniqueur, à l'endroit (II Chron. XXXV, 25 où il parle de l'éloge funèbre composée par Jérémie sur la mort de Josias a en vue notre livre des Lamentations. Quoique la tournure de phrase soit ambiguë et susceptible de l'interprétation présentée par M. Budde, il est invraisemblable que la quatrième lamentation soit seule attribuée à Jérémie, et que les autres soient censées provenir d'autres auteurs. L'hagiographe n'y mettait pas tant de finesse. Pour son propre compte, M. Budde estime que les chapitres II et IV ont été écrits par un juif dévoué à Sédécias, vers l'an 570 ; que le chapitre I, imité des précédents et influencé par le second Isaïe, a été composé après la captivité, vers l'an 538 au plus tôt; que le psaume alphabétisant qui forme le chapitre V a été rédigé en Palestine vers l'an 550; enfin que le chapitre III a été fait pour servir de complément aux autres, déjà réunis ensemble et même attribués à Jérémie, au IIIe siècle avant l'ère chrétienne. Ces opinions s'appuient sur des indices qui ne sont pas dénués de valeur. Même chez les Juifs hellénistes, les Lamentations ne semblent pas avoir été rattachées d'abord à l'œuvre littéraire de Jérémie, car elles n'ont pas été traduites en grec par le même interprète que le recueil de prophéties.

M. Bertholet, qui a commenté avec beaucoup d'érudition et de clarté l'histoire de Ruth, pense que ce petit livre a été écrit au temps d'Esdras et de Néhémie, comme une réponse indirecte aux réformateurs, touchant la question du mariage avec les femmes étrangères. Mais il admet que la donnée fondamentale du livre est traditionnelle et non fictive. La généalogie de la fin (RUTH, IV, 18-22) aurait été ajoutée après coup.

D'après M. Wildeboer, l'Ecclésiaste aurait été composé vers l'an 200 avant Jésus-Christ. L'époque d'Alexandre Jannée (105-79) serait encore une date possible ; mais on nous assure que le point de vue de l'auteur, où règnent le doute et la foi, s'accordent mieux encore avec la première. L'argument est d'autant plus fragile que le livre est fort original et d'un esprit qui n'a jamais pu être commun en Israël. Le langage est ici un criterium plus sûr que les idées, et la langue de l'Ecclésiaste le met au dernier rang des écrits de l'Ancien Testament, après l'Ecclésiastique, après Daniel. Du reste M. Wildeboer a raison de dire que Renan nous a fait un *Kohélet* à son image. Il faut ignorer ou supprimer beaucoup de passages de l'Ecclésiaste pour que l'auteur devienne un vrai sceptique. Certains exégètes ne reculent pas devant les suppressions. M. Wildeboer n'en approuve aucune, pas même celle de l'épilogue, qui est, en effet, dans le style et l'esprit de l'auteur. Il ne faudrait pas

pourtant se représenter celui-ci comme un grave pédagogue. Il a souri lui-même de ses antithèses et de ses contradictions apparentes. Son commentateur n'a pas l'air de s'en être aperçu. *Kohélet*, qui, malgré la fiction littéraire dont il use, n'a jamais eu l'intention de faire passer son livre au compte de Salomon, avait de la foi et de la morale, bien qu'il conseille d'être modéré en toutes choses, même en dévotion ; il n'avait pas la petite piété des pharisiens ni leurs espérances. Son livre contient des impressions plutôt que des théories ; c'est la sincérité de ces impressions qui fait l'unité de l'œuvre.

On sait que le livre d'Esther a pour but d'expliquer l'origine de la fête juive appelée *Purim*. S'il faut en croire M. Wildeboer, ce livre aurait été écrit vers la fin du second siècle avant l'ère chrétienne. La fête de *Purim* serait plus babylonienne que persane. N'est-il pas vrai que Mardochée (*Mordekaï*) rappelle Marduk, le dieu de Babylone, Esther la déesse Istar, Haman le dieu élamite Humman ? N'y aurait-il pas eu confusion de mythes babyloniens, le combat du héros Gilgamès avec le roi élamite Humbaba étant attribué à Marduk et à Humman, puis le tout prenant chez les Juifs la forme d'une légende purement humaine ? M. Wildeboer emprunte à M. Jensen ces hypothèses et d'autres rapprochements encore, bien plus fragiles ; il ne les trouve pas invraisemblables, mais il croit devoir les compléter en reprenant quelque chose de la combinaison persane, chère aux critiques de la dernière génération. Les Juifs connaissaient la fête persane de la nouvelle année, qui est une fête des défunts : la fête de Purim n'est qu'une fête des défunts déguisée et amalgamée avec la légende chaldéenne. La fête a été reculée de nisan en adar, parce que son origine profane l'écartait de la sainte fête de Pâques ; c'est en adar qu'on blanchissait les tombeaux ; le jeûne et les bombances subséquentes sont un reste du culte des morts..... Tout cela est bel et bon, mais ces analogies incomplètes ramassées de tous les côtés ne sont guère concluantes. La force de l'hypothèse réside uniquement dans les trois couples de noms : Marduk-Mardochée, Esther-Istar, Humman-Haman. Ce rapprochement, qui peut être fortuit pour les deux derniers exemples, ne fournit pas une probabilité suffisante à tout l'échafaudage de conjectures qu'on s'efforce d'y ajuster. Il circulait en ce temps-là, chez les Juifs, de singulières histoires (voir *Revue biblique* 1898, p. 300-313), mais ce n'est pas une raison pour expliquer celle-ci d'une manière trop fantaisiste. M. Wildeboer dit qu'on y voit ce que les Juifs étaient capables de produire par eux-mêmes, lorsque l'Esprit ne leur suscitait pas de prophètes. Mais dès qu'on ne regarde plus ce livre comme lettre d'histoire, on n'a pas le droit d'y voir autre chose qu'un tableau, médiocrement réussi au point de vue de l'esthétique littéraire, destiné à faire valoir la protection de Dieu sur Israël, à donner à la fête de Purim un caractère religieux et patriotique. Si l'on trouve que l'expression de ce patriotisme retarde pour nous de deux mille ans, on atteint juste la date que M. Wildeboer assigne à la rédaction d'Esther. Encore faut-il

dire que cette date doit être celle de la version grecque (probablement 114 avant Jésus-Christ), et que le livre hébreu est nécessairement plus ancien, bien qu'il soit de beaucoup postérieur au règne de Xerxès.

5. En fait de publications catholiques relatives à l'exégèse de l'Ancien Testament, nous pouvons signaler deux fascicules des *Biblische Studien* (voir *Revue*, I, 294; II, 891; III, 88), dont le premier contient une étude sur l'emplacement de Sion, par M. Rückert (*Die Lage des Berges Sion*; Fribourg e. B., Herder, 1898; in-8, vi-184 pages), le second une explication nouvelle du premier chapitre de la Genèse, par le P. von Hummelauer S. J. (*Nochmals der biblische Schöpfungsbericht*; In-8, vii-132); et un commentaire du Cantique des cantiques par M. Salvatore Minocchi (*Il Cantico dei Cantici di Salomone, tradotto e commentato con uno studio sulla donna e l'amore nell'antico Oriente.* Rome, Voghera, 1898; in-8, 107 pages).

M. Rückert se constitue l'avocat de la tradition qui identifie le mont Sion à la colline occidentale de Jérusalem. Il met beaucoup d'érudition et une exégèse ingénieuse jusqu'à la subtilité au service d'une cause au moins très compromise. Le plaidoyer semble d'autant moins concluant que la tradition biblique de l'Ancien Testament, confirmée par les résultats des fouilles archéologiques, invite à chercher Sion sur la colline orientale (voir *Revue biblique*, 1898, p. 322-323).

D'après le P. von Hummelauer, lorsque Dieu eut soufflé la vie dans les narines de la statue d'argile qu'il avait fabriquée de ses mains, il fit tomber sa nouvelle créature en état de vision. Adam, tout frais créé, vit passer dans son esprit vierge le plus magnifique tableau qui ait ravi une intelligence humaine. Il vit d'abord le chaos ténébreux avec l'Esprit qui le couvait; puis il entendit la voix de Dieu qui ordonnait à la lumière d'apparaître; il assista à l'érection du firmament; il vit émerger la terre, pousser les plantes; il crut saluer les astres à leur premier lever; il pensa assister à la naissance des premiers poissons, des premiers oiseaux, des premiers animaux terrestres, enfin à sa propre création, car il s'éveilla juste au moment où il lui semblait que la vie venait de lui être donnée. Cinq jours et demi avaient eu l'air de se passer, marchant avec la succession des œuvres. Adam crut de bonne foi naître au sixième jour du monde, et c'est pour cela que Moïse l'a écrit. Ni Adam ni Moïse ne se sont trompés et même ils n'ont trompé personne, puisqu'ils ont raconté ce qu'Adam avait vu..... Adam crut aussi que Dieu s'était reposé le septième jour et de là vint le sabbat..... Il racontait de temps en temps sa vision à Ève et à ses enfants; c'est ainsi que Moïse l'a connue..... — Il y a dans le travail du savant Jésuite des parties excellentes. Il écrase les systèmes concordistes avec des preuves très concluantes et un mépris souriant. Il déclare hautement qu'il n'y a dans le premier chapitre de la Genèse ni science ni histoire, et que le monde qui est décrit est celui de la cosmologie antique. On n'a qu'à laisser tomber sa chimère de vision et garder le reste.

Le Dr Minocchi est déjà connu de nos lecteurs (voir *Revue*, II, 458),

Ses œuvres sont remarquables au point de vue théologique, scientifique et littéraire. Son érudition, parfois surabondante, sert à orner une critique, d'ailleurs très prudente et très réservée, qui pourrait être moins bien accueillie si elle se présentait sans ce complément. L'étude préliminaire sur la femme et l'amour en Orient (sujet nouveau dans nos pieux commentaires) se lit avec intérêt, mais c'est nous entraîner bien loin que d'aller chercher jusque dans l'Inde la légende des amours de Krishna, pour autoriser l'interprétation allégorique du Cantique ; sans compter qu'elle ne l'autorise pas, puisque le dieu Krishna reste Krishna dans ses amours plus ou moins symboliques, tandis qu'on chercherait vainement un seul passage du Cantique où l'époux et l'épouse soient autre chose qu'un époux et une épouse.

M. Minocchi ne veut pas que le Cantique soit un drame, bien qu'il admette une série de scènes ; et il n'accepte pas non plus l'hypothèse de Budde, qu'il discute un peu trop rapidement. La forme dialoguée n'exclut nullement cette hypothèse. Quant à la présence réelle de Salomon, M. Minocchi lui-même reconnaît que le Salomon est tout de fantaisie. Pour défendre l'interprétation allégorique, il cite les premiers chapitres de la Genèse, qui ne sont pas des allégories au sens propre du mot, et les visions de l'Apocalypse, qui sont d'un tout autre caractère que le Cantique. Au point de vue critique, son opinion est jugée par le seul fait qu'il se trouve dans l'impossibilité de définir le sens propre de l'allégorie. L'interprétation allégorique appartient à la tradition ; elle a droit comme telle à tous nos respects ; mais elle n'appartient pas au sens littéral et historique des chansons nuptiales. M. Minocchi trouve beaucoup de preuves à l'appui de l'opinion traditionnelle qui attribue le Cantique à Salomon : composition d'une époque heureuse (les jours de noces sont partout des jours heureux), par un prince qui connaissait bien son pays (tout le monde connaît bien son pays). Salomon l'aurait écrit pour être chanté par les jeunes gens et les jeunes filles dans les danses sacrées, autour du premier temple. Cette hypothèse édifiante aurait eu dans la réalité bien des inconvénients que le docte commentateur ne semble pas avoir soupçonnés. Il est encore permis de croire que les chants exécutés dans le temple étaient consacrés à la louange de Iahvé. La traduction de M. Minocchi, faite sur l'hébreu, est exacte et élégante ; les notes sont généralement en rapport avec le sens littéral du texte ; à la fin de chaque scène on trouve un petit sermon sous forme d'allégorie, dont les prédicateurs pourront faire leur profit.

6. L'étude de M. Maurice Vernes sur la *Place faite aux légendes locales pour les livres historiques de la Bible* (Paris, Leroux, 1897 ; in-8, 34 pages) est un spécimen d'exégèse divinatoire, à la française. L'auteur part d'une idée juste : le rapport intime qui a existé originairement entre les traditions recueillies dans les livres historiques de l'Ancien Testament, et les monuments signalés dans les récits bibliques. La tradition se rattachait au monument, était locale comme lui et s'est

présentée comme telle aux hagiographes. Nul critique ne contestera ce principe, à condition pourtant que l'on n'entende pas dans un sens trop étroit la localisation des traditions. Mais là où il devient impossible de suivre M. Vernes, c'est quand il affirme que ces traditions ont été recueillies pour la première fois après la conquête macédonienne, que ce sont des contes populaires imaginés après coup pour expliquer l'origine des monuments et des usages traditionnels, enfin que ces deux hypothèses dispensent l'exégète d'admettre l'existence d'écrits anciens où se seraient d'abord conservées les vieilles légendes. Pourquoi ne dispenserait-on pas le critique de lire la Bible ? La méthode serait encore simplifiée. Mais puisque les livres existent, le commun des mortels croira longtemps encore qu'on doit les consulter. Or quand on lit avec attention le livre des Juges, on y trouve ce que M. Budde nous a dit plus haut. Ce livre n'est pas une composition homogène qu'un écrivain postexilien aurait pu rédiger en puisant directement dans la tradition orale, mais une collection de notices qui ne sont pas de la main qui a tracé le plan général et les réflexions morales qui les encadrent. Les critiques sont fondés à reconnaître dans ce cadre doctrinal l'influence du Deutéronome, comme ils sont fondés à reconnaître dans le Deutéronome la loi promulguée sous Josias. Mais les notices des personnages que le rédacteur deutéronomiste appelle « juges » sont d'un autre esprit et d'un autre style. On ne conçoit pas qu'elles aient pu être écrites à une époque de piétisme, et elles portent en elles-mêmes la marque de leur antiquité. Il est vrai que M. Vernes a réponse à tout. Selon lui, le discours de Jephté au roi des Ammonites accuserait « un souci du droit des gens qui n'a pu se manifester qu'après le contact largement établi entre Juifs et Grecs à la suite des conquêtes d'Alexandre. » Jephté dit en substance à son adversaire : « N'es-tu pas maître légitime de ce que ton dieu Camos t'a donné ? Laisse-nous posséder tranquillement ce que nous a donné Iahvé, notre dieu. » Jusqu'à présent les interprètes avaient pensé que Jephté, en cette occasion, faisait preuve d'une théologie assez primitive. En admirant ses connaissances juridiques, M. Vernes a certainement dépassé les bornes de l'indulgence permise. Le résultat le plus clair d'une telle exégèse est de fournir des arguments (de mauvais arguments, mais on n'a pas toujours le choix) à ceux qui tiennent la critique de la Bible pour une fantaisie dangereuse, une sorte de jonglerie intellectuelle sans rapport aucun avec la vraie science de l'histoire.

1. Il est à peine besoin de dire que le petit volume sur Joël et Amos (*The books of Joel and Amos*. Cambridge, University Press, 1897 ; in-12, 244 pages), que M. Driver a publié dans la collection intitulée *The Cambridge Bible for schools and colleges*, serait chez nous quelque chose de très savant, de trop savant même pour notre « grand public ». L'introduction qui précède chacune des deux prophéties est rédigée de la façon la plus claire, avec une érudition sobre et sûre, un sens critique toujours en éveil et qui s'accorde parfaitement avec le sens religieux.

Vient ensuite une traduction fort exacte de l'hébreu, où l'on suit le parallélisme de l'original, avec des notes suffisamment développées et où il n'y a rien d'inutile. La discussion de certains détails plus importants ou curieux est renvoyée à la fin du livre. M. Driver incline à placer la composition de Joël après l'exil, vers l'an 500; il admet même la possibilité d'une date plus récente et postérieure à Malachie. Si le livre, qui ne manque pas d'unité apparente, doit être pris comme l'œuvre d'un seul écrivain, il est difficile de ne pas descendre jusque-là. Mais on a observé (Driver-Rothstein, *Einleitung in die Litteratur des A. T.*, 333. M. Driver, dans la récente édition de sa *Literature*, mentionne simplement l'hypothèse de son traducteur) que les deux premiers chapitres, concernant le fléau des sauterelles, forment un oracle complet en lui-même, auquel les deux derniers chapitres se rattachent comme un supplément, dont l'objet, l'effusion de l'esprit divin sur les enfants d'Israël, et le jugement des nations, est tout différent. Ces deux chapitres, où il semble que la captivité soit supposée fait accompli, auraient seuls été écrits vers l'an 400, pour compléter l'oracle plus ancien relatif aux sauterelles. Le cas ne serait point isolé dans la littérature prophétique. Cette hypothèse pourrait même être confirmée par un argument général tiré de la forme des deux parties : les deux premiers chapitres sont d'un rythme excellent, et le parallélisme y est très régulier; les deux derniers sont en prose, sauf quelques passages où l'idée d'un emprunt s'offre d'elle-même. Le contenu et le style de la première partie permettraient de la placer avant l'exil, mais vers le temps de Josias plutôt qu'à une époque antérieure. M. Driver examine les raisons alléguées contre divers passages d'Amos et ne les trouve pas concluantes. Il semble pourtant que certains passages (*Am.*, IV, 13; V, 8-9; IX, 5-6), sans lien avec leur contexte et qui ont beaucoup d'affinité avec Job, ont chance d'être interpolés, et que la conclusion (*Am.*, IX, 8-15) a été un peu retouchée et glosée.

8. On ne voit pas bien pourquoi M. Castelli a donné à son étude sur Job le titre de poème sémitique du pessimisme (*Il poema semitico del pessimismo, il libro di Job tradotto e commentato*. Florence, Paggi, 1897; in-8, XXII-159 pages). Tout le monde sait que le livre de Job est un livre hébreu, écrit au point de vue de la théologie hébraïque : existe-t-il une théologie sémitique dont le pessimisme serait partie intégrante? Touchant l'origine de Job, M. Castelli suit l'opinion la plus communément admise aujourd'hui par les critiques, qui placent la composition du livre vers le temps de la captivité, ou un peu plus tard, et considèrent comme des additions postérieures les discours d'Elihu et quelques autres fragments. L'auteur connaît les meilleurs travaux sur le sujet et il en fait un usage prudent. Il ne touche pas à la question délicate et difficile du rapport qui existe entre le livre hébreu et le grec des Septante. Sa traduction italienne a été faite avec soin sur l'hébreu massorétique, corrigé seulement dans quelques passages où l'altération paraît évidente. Le tout constitue un bon travail de vulgarisation, sans vues originales ni défaut saillant.

9. Depuis Tatien, on a souvent essayé de faire avec les quatre Évangiles une histoire évangélique, une « harmonie ». Le résultat ne peut être qu'un classement plus ou moins heureux de la matière historique des Évangiles, mais non une restitution véritable de la chronologie, de l'ordre historique, de l'enchaînement réel des faits et des discours, parce que les Évangiles ne contiennent pas assez d'indications rigoureusement chronologiques pour servir de base à une telle restitution ; parce que les souvenirs qui sont amassés dans le corps des Évangiles synoptiques y sont groupés selon certaines analogies ou certaines vues particulières, avec un souci médiocre et même sans souci de leur rapport historique ; parce que saint Luc lui-même était déjà embarrassé pour classer les matériaux qu'il avait recueillis ailleurs que dans saint Marc et n'a rien trouvé de mieux que de pratiquer à l'endroit du départ pour Jérusalem une grande parenthèse où il a inséré un peu pêle-mêle tout ce qu'il ne pouvait loger commodément ailleurs ; parce que, si le quatrième Évangile fournit un cadre chronologique assez rigoureux en apparence, les Synoptiques n'ont pas été rédigés en vue de ce cadre qu'ils ignorent, et ce cadre n'a pas été conçu non plus pour s'adapter aux Synoptiques. Pour toutes ces raisons, qui pourraient être longuement développées, vouloir mettre sur une seule ligne rigoureusement chronologique toutes les données des Évangiles est poursuivre la quadrature du cercle. C'est pourquoi M. J. Bruneau, prêtre de Saint-Sulpice, professeur au grand séminaire de New-York, en rédigeant, pour l'usage des catholiques américains, une harmonie des Évangiles (*Harmony of the Gospels*. New-York, Cathedral Library Association, 1898; in-12, 144 pages) s'est proposé un but plus modeste : faciliter l'intelligence des textes évangéliques par le meilleur classement possible des faits et des discours. On peut dire qu'il a réussi. Un certain nombre de notes, placées dans les bons endroits, font de cette concordance un petit commentaire plus utile peut-être que certains gros livres où l'on apprend au lecteur mille choses qu'il ne désire pas savoir, et où l'on se tait sur les problèmes dont il attend la solution.

10. M. Gondal, professeur à Saint-Sulpice de Paris, a écrit un livre sur *La provenance des Évangiles* (Paris, Royer, 1898; in-12, VIII-455 pages). Le point de vue de l'auteur est apologétique, mais non polémique, et son apologie se fonde sur un exposé complet, sincère du témoignage traditionnel concernant les Évangiles. Comme il n'a pas voulu écrire une introduction critique à l'étude des Évangiles, on n'est pas fondé à lui reprocher certaines lacunes : par exemple, son silence touchant le rapport qui existe entre notre Évangile de saint Mathieu et l'Évangile hébreu que la tradition dit avoir été écrit par l'apôtre de ce nom, ou bien sa façon un peu sommaire de résoudre la question johannique. La forme oratoire de la publication se justifie également par sa destination. Il ne s'agit pas de faire progresser la critique, mais d'en utiliser les données certaines pour faire valoir l'authenticité et la sûreté du témoignage évangélique. En son genre, le livre de M. Gondal

doit être le plus complet et le mieux informé qui existe aujourd'hui dans notre langue. On trouve après la démonstration une série de lectures dont le choix n'est pas entièrement satisfaisant. Sous le titre : *Une page de théologie*, on lit un morceau superbe du Discours sur l'histoire universelle, chef-d'œuvre de littérature, mais démonstration à recoudre d'un bout à l'autre. Un autre document publié sous la rubrique *Savants et mystificateurs* (titre original : *Le roi des faussaires*; il s'agit de Schapira) ressemble un peu trop lui-même à une mystification pour mériter l'éloge qu'en fait M. Gondal.

Paris.

Jacques Simon.

NOTES DE LITTÉRATURE CHRÉTIENNE[1]

II

LES DOCTEURS DE L'ÉGLISE

Puisque ma petite note sur les quatre grands docteurs de l'Eglise (*Histor. Jahrb.* XV [1894] 96 f.) a aussi trouvé dans cette *Revue* (I,92) un accueil amical, je me permets de signaler deux autres passages témoignant d'une estime particulière pour Ambroise, Augustin, Jérôme et Grégoire. L'un est du IXe siècle, l'autre du XIe. L'empereur Lothaire dans une lettre écrite entre 847 et 855, fait à Hraban Maur le compliment suivant : « Si (deus) illis (c'est-à-dire à mes prédécesseurs) Hieronymum, Augustinum, Gregorium Ambrosiumque[2] et ceteros quam plurimos praebuit, et nobis idem opifex eiusdem meriti et scientiae contulit Rabanum Maurum » (Fr. Kunstmann, *Hrabanus Magnentius Maurus*, Mainz, 1841, p. 221). Gottschalk de Limburg écrit dans le deuxième de ses opuscules publiés récemment par G. M. Dreves : « In Aegyptum descendentes sunt mundi amatores, qui superbi in his quae dicunt, non interrogant os Domini, dum contradicunt dictis sanctorum patrum Gregorii, Ambrosii, Augustini, Hieronymi suorumque similium, qui omnes sunt os Domini » (*de assumptione beatae Mariae et de sequentia exsulta exaltata* 10. Hymnolog. Beitr. I. 102). Les groupements de noms de Pères dans des ouvrages plus anciens, spécialement dans des écrits antérieurs à Grégoire le Grand ou contemporains de ce pape, mériteraient aussi d'être remarqués. Ainsi Fortunat (*carm.*, V, 1, 7 p. 102, 29 sq. Leo), en regard de

1. Voir *Revue*, III (1898), 383.
2. Hraban lui-même nomme dans son prologue à Daniel les mêmes Pères comme ses principales autorités (Kunstmann, *ibid.*, 211).

Platon, Aristote, Chrysippe et Pittacus (cf. JUVÉNAL, II, 4 sqq.), place les quatre écrivains chrétiens suivants : Hilaire, Grégoire de Nazianze (cf. V, 3, 36-40; VIII, 1, 55-60), Ambroise et Augustin (Cf. APOLL. SIDON., *epist.*, IV, 3, 7). Ce sont les mêmes que l'évêque Licinianus de Carthagène, dans une lettre écrite à Grégoire le Grand entre 591 et 595 (GREG. *Epp.* 1, 41[a]; p. 58, E.-H.) nomme : « Sancti antiqui patres, doctores defensoresque ecclesiae », et il les cite comme d'accord avec les règles pastorales du pape. Hilaire, particulièrement vénéré en Gaule (cf. Ad. EBNER, *Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgesch. des Missale Romanum im Mittelalter*, Freiburg i. B. 1896, p. 406 sq.), paraît aussi à côté d'Augustin et d'Ambroise dans l'*admonitio* de Césaire publiée par Malnory (*Saint Césaire*, p. 302. Cf. Aug. epp. 93, 20). A côté d'eux, Cyprien est placé comme quatrième par Taurentius, un des correspondants de Ruricius (epist. ad Rur. 3, ap. ENGELBRECHT, *Fausti Rei. opp.*, p. 445, 6).

III

OPORTET HAERESES ESSE ET SCHISMATA

Il y a dans Justin, Didyme et la Didaskalia une proposition ainsi conçue : « Il y aura des hérésies et des schismes. » F. X. FUNK (*Theolog. Quartalschr.* LXXIV [1892] p. 175 sq.) et James Hardy ROPES, *Die Sprüche Jesu, die in den Kanonischen Evangelien nicht überliefert sind*, Leipzig, 1896, p. 96 sq. (*Texte und Untersuchungen*, XIV, 2), ont montré contre Resch qu'elle ne doit pas être comprise parmi les *Agrapha*. D'après Funk, elle procède principalement des paroles analogues de saint Paul, I *Cor.* XI, 18-19 : ἀκούω σχίσματα ἐν ὑμῖν ὑπάρχειν ...δεῖ γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι. On peut trouver, je crois, une confirmation de cette opinion dans saint Cyprien. L'évêque de Carthage, dans son célèbre opuscule *de catholicae ecclesiae unitate*, cap. 10, p. 218, 19 Hartel, dit : « per apostolum praemonet Spiritus sanctus et dicit : oportet et haereses esse, ut probati manifesti sint in vobis. » Tel est le texte de l'édition de Vienne. Si l'on jette un coup d'œil sur l'apparat critique, on voit que l'ancien ms. de Vérone presente : « oportet et *haereses esse et schismata* », et je considère que, quoique dans les lignes immédiatement précédentes, il soit question seulement d'hérésies, cependant la version développée des paroles de saint Paul remonte à saint Cyprien lui-même. Il n'est pas croyable qu'un copiste ait altéré le texte ordinaire du passage qu'on retrouve dans Cyprien lui-même, *Testimonia*, III. 93, p. 176, 7 ; et, d'un autre côté, il était assez naturel à saint Cyprien d'élargir de cette manière la prédiction de l'apôtre dans un ouvrage sur l'unité de l'Église, tout au moins de la compléter d'après le v. 18. Cf. *de unit eccl.*, 12, p. 220, 22 : « cum *haereses et schismata* postmodum nata sint » ; cap. 16, p. 224, 15 : « *haereticae* perversitatis et *schismatum* venenata pernicies » ; 19, p. 227, 14 : « qui *haeresin* vel *schisma* facere conatus est ».

IV

LIBIDINIS SCOPULI

Dans le traité, faussement attribué à saint Cyprien et que j'ai revendiqué pour Novatien, *de bono pudicitiae*, cap. 9, p. 21, 1 sq. Hartel, il est question de Suzanne en ces termes : « inter duos libidinis scopulos auxilium de Domino petebat, quia viribus corporis repugnare non valebat ». Ces mots ont choqué Sebastian Matzinger (*Des hl. Thascius Caecilius Cyprianus Tractat de bono pudicitiæ*, Nürnberg, 1892, p. 41) et moi-même (dans Matzinger, *l. l.*). Matzinger voulait effacer *libidinis*, comme une glose tirée de la ligne 6 : « libidinem evasit et mortem » ; pour moi, je préférais insérer : *et mortis*, après *libidinis*. Nous avions tous les deux tort et aucun changement n'est nécessaire, comme le montre Lucifer de Cagliari dans son opuscule dirigé contre Constance, *de sancto Athanasio*, II, 11, p. 166, 24 sq. H. : « tu in eum quem innocentem sciebas iubere non dubitasti, darent dei sacerdotes mortis sententiam ? quid audituri si fecissemus ? nempe haec quae illi *libidinis scopuli* pseudopresbyteri falsi testes audiunt ». Comme Novatien, dont Lucifer a peut-être lu l'ouvrage de même que le *De laude martyrii*, il appelle les deux vieillards qui poursuivaient la chaste Susanne « libidinis scopuli ». L'expression même se trouve dans Cicéron, *de or.*, II, 154 : « valde hercule, inquit Catulus, timide tanquam ad aliquem *libidinis scopulum* sic tuam mentem ad philosophiam appulisti ». Il y a là, ainsi que Sorof l'a déjà remarqué, une allusion au rocher des Sirènes tout à fait incontestable. Cf. encore Paulin de Nole, *epp.* XXIII, 30, p. 186, 25, Hartel : « tuti et innocui *scopulos voluptatum* quasi saxa Sirenum praetervehimur ».

V

DIFFUSION DES POÉSIES DAMASIENNES

Le P. Beda Grundl, O. S. B., attire mon attention sur un témoignage de la diffusion des épigrammes damasiennes. Ce témoignage a passé inaperçu jusqu'ici, autant que je puis le savoir. Il se trouve dans le commentaire du gaulois Arnobe sur le Psaume 17 (Migne, *Patrol. Lat.*, LIII, 346 D). L'Église y est censée tenir le langage suivant : « praevenerunt me namque in die afflictionis meae *tempore quo gladius secuit pia viscera matris* (Dam. 13, 1 et ailleurs) et factus est dominus susceptor meus ». Le contemporain et compatriote d'Arnobe, Paulin de Périgueux, a utilisé aussi l'œuvre de Damase, comme l'a démontré déjà Petschenig (*Liter. Centralblatt*, 1895, 498). Comme la connaissance des épigrammes du pape chez ces deux Gaulois ne saurait être attribuée à un séjour à Rome, comme c'est le cas de Prudence et de l'auteur du

Carmen contra Flavianum (cf. M. Ihm, *Rhein. Mus.*, LII [1897], 211 sq.), on peut en inférer des conclusions sur l'histoire de la tradition des épigrammes damasiennes. Ainsi l'opinion soutenue par M. Amend et par moi, qu'à la fin du ve siècle, l'africain Dracontius les a connues (cf. *Revue*, I, 64 et Dam., 42, 5, avec Dracontius, *carm. min.*, X, 186), prend une vraisemblance beaucoup plus fondée que M. Ihm s'est efforcé de le montrer (*Rh. Mus.*, LIII [1898], 165 sq.).

VI

PAULIN DE NOLE, *carm.*, XIX, 230; *epist.* XIII, 7.

1. On lit dans l'édition Hartel de Paulin de Nole, *carm.*, XIX, 229-232 : « ex quibus (scil. amicis) hac voluit (Christus) sibi praelucere sub ora Felicem ut nostras isto decerperet umbras sidere et antiquos ista quoque pelleret urbe daemonas ». « *Decerperet* » (Ambrosianus et Monacensis : « *depelleret* » Bononiensis ; voir le v. suivant) me paraît fautif. On peut dire en latin *fructum decerpere* (voir le passage de Paulin, XXIV, 545, cité dans l'index de Hartel, p. 453), mais non pas *umbram decerpere*. Paulin a probablement écrit *detergeret*. Cf. XXXII, 156 sq. : « ut mihi iam liceat *detersa* nube malorum tempore promisso lucem sperare serenam » ; *epist.*, XLV, 1, p. 379, 9 : « caligine dubitationis *abstersa* » ; Aug., *contra Secund.*, 6, p. 914, 16 Z : « nebulas contentionis *absterge* » ; Cypr., *de zel. et liv.*, 10, p. 426, 3 H. : « si caligo *detersa* (cf. ad Don., 6, p. 8, 10 sq.) est ». La forme *detergĕret* est attestée dans Neue et Wagener, *Formenlehre*, III, 3e éd., 276 sq., d'après le seul Commodien, *apol.*, 152 D. ; mais *abstergĕre* se trouve aussi dans Avitus, le poète soigneux, *Carm.*, V, 557. La faute *decerpsit* pour *detersit*, se rencontre dans deux mss. de Silius Italicus, VII, 184.

2. Paulin de Nole, parlant du roi David, qui renonce au deuil après la mort de son fils, dit (*epp.* XIII, 7, p. 90, 13) : « cibum sumpsit et cultum resumpsit et squalidum pulvere caput deduxit unguento ». L'expression « *caput unguento deducere* » est un peu dure, puisque *unguentum* serait naturellement le complément direct de *deducere*. Hartel a risqué avec hésitation la conjecture *indurit* pour *deduxit*. Il faut cependant convenir que le verbe *deducere* est très propre à peindre l'action de s'oindre, de se parfumer, et si nous lisons de fait dans la quinzième homélie de la collection de Durlach (edition Engelbrecht de Faust de Riez, p. 282, 8) : « homo enim se ipse decipiat, si, cum intus in medullis fervere sentiat morbum, per superficiem corporis molle *deducat unguentum* », nous serons amenés à expliquer l'expression de saint Paulin comme le résultat d'un mélange de deux constructions.

Munich.

Carl Weyman.

INDEX ALPHABÉTIQUE

Achille de Spolète, 60.
Actes des apôtres, 475.
Adon, 12.
Agneau de Dieu, 229.
Alcuin, 188.
Alexandre III, 201.
Allemagne (église d'), 88, 188, 366.
Ambroise, 297, 460, 562.
anges, 289, 407, 533.
Anselme de Havelberg, 256.
apostolicité des églises de Gaule, 19.
Apt, 15.
Apulée, 78.
Arles, 16.
Arnauld, 482.
Arnobe le jeune, 564.
astrologie, 383.
Augustin, 237, 293, 300, 308, 355, 410, 417, 430, 541, 546, 562.
Avignon, 14.
Baal Peor, 502.
baptême, 86, 186.
Bartmann, 88.
Basile, 287, 456, 465.
Batiffol, 71.
Baunard, 189.
Benoît XII, 220.
Berger (S.), 381.
Bertholet, 85, 477, 553.
Bertrandi (P.), 219.
Bethabara, 47.
Bethania, 46
Bible : critique, 508; texte, 381, 467 ; versions, 117.
Blass, 80, 473.
Bludau, 382.
Boisgelin, 144.
Boniface VIII, 200, 310.
Briggs, 476.
Broglie (abbé de), 85.
Bruneau, 561.
Budde, 477, 553.
byzantine (philologie), 73.
Callinicus, 464.
Cantique des cantiques, 557.
Cassien, 13, 281, 300, 411, 422, 466.
Castelli, 560.
Cavaillon, 14.
Cène, 472.
Charlemagne, 89, 188, 366.
Charles, 470.
Charles IV, 222.
Chrysostome (Jean), 225, 237, 287, 300.
Cicéron, 564.
circoncision, 82.
Clément (épitres de), 248.
Clément V, 213.
Clément VI, 222.
Clément IX, 481.
Cohn, 471.
colombe (symbole), 247.
complies, 456.
constitution civile du clergé, 144.
Coursier (*le*), 315.
Cowley, 467.
Cugnières (Pierre de), 219.
Cuissard, 190.
culte : primitif, 173; chrétien, 184, 192, 281, 456, 550.
Daniel, 382, 397.
Cyprien, 440, 563, 564.
Cyrille de Jérusalem, 533.
Damase, 564.
déluge, 167.
Didaskalia, 563.
Didyme, 563.
diplomatique médiévale, 264; pontificale, 262.
docteurs de l'Eglise, 562.

Driver, 379, 559.
droit, 97, 190.
Dubois (Pierre), 315.
Duchesne (L.), 184.
Duhm, 379, 477.
Du Mas, 490.
Durand (Guillaume), 317.
Ebert, 188.
Ecclésiastique, 467.
Ehrard (A.), 73.
Elie, 36.
empereurs d'Allemagne, 28, 195, 371.
Epiphane, 408.
Erasme, 2.
Esprit (Saint), 243.
Estienne (Henri), 4, n. 2.
Etienne de Rouen, 266.
eucharistie, 186.
Eugène III, 257.
Eusèbe, 286, 460.
Eusèbe (saint), 15.
évangiles, 240; 30, 86, 224, 476, 561.
exégèse, 338, 476, 553.
Ezéchiel, 85, 480.
Faustin (saint), 14.
Fénelon, 139.
Fils de Dieu, 250.
Firmicus Maternus, 383.
Foix (Paul de), 6.
Fontenelle, 344.
France (église de), 88, 188, 366.
Frédéric d'Autriche, 216.
Friedlander, 84.
Friedrich, 88.
Gebhardt (O. von), 381.
Gelzer (H.), 73.
Genèse, 167, 553, 557.
Gilles de Rome, 311.
Gondal, 561.
Goulard, 162.
Gratien, 97, 253.
Grec, 80.
grecque (Église), 74.
Grégoire le Grand, 562.
Grégoire VII, 24.
Grégoire de Nazianze, 425, 563.
Grégoire de Nysse, 306, 460.
Guillaume de Champeaux, 115.
Hadrien (pape), 366.
Hauck (A.), 89, 188.
Hénoch, 295, 469.
Henri VII, 214.
Hermas, 537.
Hilaire d'Arles, 17, 59.
Hilaire de Poitiers, 563.
Holzinger, 553.
Holtzmann, 86.
Huguccio, 268.
Hummelauer, 557.
images (culte des), 366.
incarnation, 244.
Index, 2.
indulgences, 435.
Innocent VI, 223.
inscriptions métriques, 60, 62.
Isaïe, 39, 232.
Israël, 82, 393.
Jacques (épître de), 87, 88.
Jacques de Viterbe, 310.
Jansénius, 481.
Jean-Baptiste, 31, 225.
Jean XXII, 215.
Jérémie, 38.
Jérôme (saint), 130, 287, 307, 357, 429, 562.
Jérôme, 191.
Job, 477, 560.
Juges, 478, 559.
Jurieu, 527.
Justin, 289, 295, 412, 544, 563.
Kœnig, 476.
Krumbacher, 73.
Kuhlmann (B.), 189.
Lactance, 291, 297.
Lambin, 1.
Laurent (saint), 63.
Lea, 435.
Lemoine (cardinal), 314.
Léon I, 66.
littérature chrétienne, 72.
liturgie : *voir* Culte.

Lothaire, 371.
Louis de Bavière, 216, 318.
Louis le Pieux, 369.
Malebranche, 345.
Manuce (Paul), 3.
Marcien (saint), 15.
mariage, 100, 114.
Marseille, 13.
Marsile de Padoue, 320.
Marti, 477.
martyrologe d'Arles, 10.
Megillot, 553.
Messie, 232, 385.
Méthode, 428.
Minocchi, 557.
missions, 367.
moines, 370, 374.
Moïse, 38, 470.
Nestle, 381, 472.
Neubauer, 467.
Newmann, 363.
Nicolas I (pape), 369, 373.
Novatien, 564.
Ockam (Guillaume), 318.
Origène, 42, 47, 53, 225, 291, 296, 306, 355, 407, 413, 427, 535, 540.
Osée, 502.
Palladius, 283.
papes : pouvoir temporel, 25, 92, 193, 309, 371 ; dévotion, 64.
Paul (saint), 87, 88, 563.
Paulin de Nole, 57, 565.
pèlerinages, 56.
pénitence, 187, 191, 435.
Pépin le Bref, 90.
Petau, 351.
Philippe le Bel, 200, 310.
Philon, 471.
Pierre Lombard, 97, 256.
Presles (Raoul de), 328.
Prime, 281.
Provence (saints de), 10.
Proverbes, 477.
Prudence, 293.
Quintilien (Pseudo-), 384.
Rapin, 498.
Rettberg, 88.
Richter, 377.
Robert de Torigny, 268.
Roger (Pierre), 219.
Rois, 380.
Rome, 25, 55.
Rückert, 557.
sacramentaires, 12.
Sagesse, 399.
Satan, 289.
Schanz (M.), 77.
Schechter, 469.
Simon (R.), 117, 338, 508.
Smend, 468.
Songe du Vergier le, 328.
Spanheim (Ez.), 518.
Sulpice Sévère, 300.
Stang, 79.
Tertullien, 78, 412, 547.
Testament : Ancien, 379, 476 ; Nouveau, 80, 85.
théologie, 76, 85.
Toulon, 13.
Touzard, 468.
traductions latines, 77.
Trente (concile de), 1.
Trionfo (Ag.), 323.
Trophime (saint), 20.
Valeton, 82.
Varet, 492.
Vernes, 558.
Viteau, 81.
Vossius (Is.), 513.
Weil (de), 525.
Weiss, 475.
Werner, 188.
Wernle, 87.
Wildeboer, 477, 553.
Woods, 85.

Le Gérant : M.-A. Desbois.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

BL
3
R35
t.3

Revue d'histoire et de
littérature religieuses

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY